

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی
سال ششم / شماره ۱۲ / بهار و تابستان ۱۳۹۹
شاپا: ۴۸۸۴ - ۳۴۷۶

انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه	صاحب امتیاز
ابوالقاسم علیبیوست	مدیر مسئول
احمد حاجی دهآبادی	سردبیر
معصوم شبانی	مدیر اجرایی
مصطفی غفوری	مترجم عربی
سید محمد موسوی مقدم (استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم)	مترجم لاتین
ع. صهبا	ویراستار
قم - بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه ۰۲۵ - ۳۲۹۰۵۷۶۵	طراحی و صفحه‌پردازی عظیم قهرمانلو
www.sijl.ir	نشانی
anjomanfl@yahoo.com	تلفن و دورنگار
	پایگاه الکترونیکی
	پست الکترونیکی

این شماره با حمایت مالی نماینده حضرت آیت‌الله العظمی سیستانی (دامت برکاته)، جناب مستطاب آقای حاج سید جواد شهرستانی به چاپ رسیده است.

دوفصلنامه «قرآن، فقه و حقوق اسلامی» براساس نامه شماره ۱۳۲ مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه دارای رتبه علمی پژوهشی می‌باشد.

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

1. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
 2. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
 3. پایگاه مجلات تخصصی نور
- www.isc.gov.ir
www.sid.ir
www.noormags.com

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- ❖ عبدالکریم بهجتپور / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 - ❖ احمد حاجی‌ده‌آبادی / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران
 - ❖ محمود حکمت‌نیا / استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 - ❖ محمدعلی رضایی اصفهانی / استاد جامعه‌المصطفی العالمیة
 - ❖ محمدحسن زمانی / استادیار جامعه‌المصطفی العالمیة
 - ❖ ابوالقاسم علیدوست / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 - ❖ محمدمجود فاضل لنکرانی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
 - ❖ محسن فقیهی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
 - ❖ محمد محمدی قائینی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
 - ❖ فتح‌الله نجارزادگان / استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران
 - ❖ علی نکونام / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
-

اهداف علمی و کاربردی دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

۱. تلاش برای تبیین هرچه بیشتر و بهتر آیات‌الاحکام مرتبط با حقوق؛
۲. تلاش برای شناسایی احکام فقهی - حقوقی مستخرج از قرآن کریم؛
۳. تبیین مباحث اصولی مرتبط با قرآن کریم؛
۴. مطالعه تطبیقی مکاتب و مذاهب فقهی درباره مقدار و چگونگی بهره‌برداری از قرآن کریم؛
۵. ایجاد بستر مناسب برای مطالعات فقه مقارن با توجه به منبع مشترک‌بودن قرآن کریم در میان مذاهب اسلامی.

راهنمای تدوین مقالات

❖ شرایط ارسال مقاله

- عدم ارسال یا درج مقاله در نشریات دیگر؛
- موضوع مقاله از موضوعات فقهی حقوقی با رویکرد حداکثری به قرآن باشد؛
- مجله از ترجمه مقالاتی که همراه با نقد جامع علمی است، استقبال می‌کند.
- مقاله از چهار بخش چکیده (همراه با حداقل ۵ و حداقل ۷ واژه کلیدی)، مقدمه، متن اصلی و نتیجه تشکیل شود.
- حجم مقاله حداقل ۱۲ و حداقل ۲۵ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای باشد.
- فایل حروف‌چینی شده در نرم‌افزار Word به صورت ایمیل برای دفتر مجله ارسال شود.

❖ روش تنظیم فهرست منابع در انتهای مقاله

- در ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده؛ عنوان کتاب (به صورت Bold)؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.
- در ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجله (به صورت Bold)؛ محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات ابتداء و انتهای مقاله.
- فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا، براساس نام خانوادگی تنظیم شود.

❖ روش ارجاع به منابع در مقاله

- ارجاع در متن بلافصله پس از مطلب، داخل پرانتز قرار گیرد؛ به شرح ذیل:
(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، صفحات)
- در مواردی که به بیش از یک نویسنده ارجاع می‌شود، بین اطلاعات هر ارجاع از علامت ممیز استفاده شود.
- در ارجاع به نویسنده پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همو» و در ارجاع به منبع پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همان» استفاده شود.
- توضیحاتی که به طور غیرمستقیم به موضوع ارتباط دارند، در زیرنویس آورده شوند.



فهرست مطالب

- ٧ / آیه «الرّجال قوّامون علی النّساء» و تصدی زنان نسبت به پُست‌های متضمن ولایت ابوالقاسم علیدوست و محمدجواد لطفی
- ٢٧ / قاعده فقهی نفی ظلم در قرآن کریم سیف‌الله صرامی
- ٥٧ / انجار زوجه و وجوب طلاق خلع در قرآن کریم فرج‌الله هدایت‌نیا
- ٨٥ / محramات رضاع (تبیین احکام مقرر در آیه ۲۳ سوره نساء) مسعود امامی
- ١١٧ / نقد و بررسی دلالت خبری بودن فعل بر حکم امضایی در آیات الأحكام علیرضا سروش و سیدمحمد طیب‌حسینی
- ١٣٧ / مفهوم و آثار تصدیق قرآن نسبت به کتب آسمانی گذشته از منظر فریقین محمد فاکر میبدی، مهدی باکویی و احسان عابدین‌پور

آیه «الرّجال قوّامون علی النّساء» و تصدی زنان نسبت به پست های متضمن ولایت

* ابوالقاسم علیدوست
** محمد جواد لطفی

چکیده

خداوند متعال در آیه ۳۴ سوره نساء با تعبیر «الرّجال قوّامون علی النّساء» قوّام بودن مردان بر زنان را بیان کرده است، ولی در اینکه مقصود از رجال و نساء در آیه، جنس مردان و زنان است یا با توجه به سیاق آیه فقط شوهران و همسران ایشان مقصودند، اختلاف نظر وجود دارد. طبیعی است مطابق احتمال نخست، زمینه برای اینکه زنان از تصدی هرگونه پست متضمن ولایت منع شوند، آماده‌تر است، در حالی که بنابر احتمال دوم، مفاد آیه به حوزه خانواده اختصاص می‌یابد، نه فراتر از آن و توسعه محتوای آن به غیر خانواده، نیازمند برخی تلاش‌های بیرونی است. تحقیق حاضر می‌کوشد با بررسی مفردات آیه و درنظرگرفتن سیاق و تعلیل‌های مذکور در آن، به مدلول تصدیقی آیه دست یابد و وجودی که می‌توان با استناد به آنها مفاد آیه را از حوزه خانواده به تمامی شئون اجتماعی توسعه داد، بررسی و تحقیق کند.

گفتنی است مقاله حاضر صرفاً ناظر به آیه مذکور می‌باشد که از دیرباز مورد بحث و گفت و گو بوده است. طبیعی است آیات دیگر قرآن کریم و ادله مرتبط غیرقرآنی، مجال دیگری برای بحث می‌طلبد.

واژگان کلیدی: الرّجال قوّامون علی النّساء، ولایت مردان بر زنان، تصدی پست‌های آمیخته با ولایت، حوزه خانواده، سیاق، قوّام بودن مردان.

* استاد درس خارج حوزه، استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی / نویسنده مسئول (ab.alidoust@gmail.com).

** دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (mjlotfi1376@gmail.com)

مقدمه

الرِّجَالُ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتُ حَافِظَاتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفَظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوذُهُنَّ فَعَظُوهُنَّ
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنُكُمْ فَلَاتَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهِ
كِبِيرًا: مردان، سرپرست و نگهبان زنانند؛ بهدلیل برتری هایی که خداوند برای بعضی
نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به خاطر انفاق هایی که از اموال شان می کنند و
زنان صالح، زنانی اند که متواضع اند و در غیاب، اسرار و حقوق او را در مقابل
حقوقی که خدا برای آنان قرار داده است، حفظ می کنند و آن دسته از زنان را که از
سرکشی و مخالفت شان بیم دارید، پند و اندرز دهید و در بستر از آنها دوری نمایید
و آنها را تنبیه کنید! و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعددی بر آنها نجویید!
خداوند، بلند مرتبه و بزرگ است (نساء: ۳۴).

آیه شریفه از شمار بحث برانگیزترین آیات قرآن کریم است که به دلایل گوناگون
از جمله تعارض بدوى آن با ادله یکسان بودن مردان و زنان در ارزش های دینی، مورد
گفت و گو قرار گرفته است. فارغ از بحث های کلامی در مورد آیه، استناد به این آیه در
فقه نیز بحثی چالش برانگیز محسوب می شود.

کاوش در متون فقهی نشان می دهد فقره «الرِّجَالُ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ» از کریمه مذبور در
ابوابی همچون نفقه و قضا مورد استناد فقیهان واقع شده است. افرونبر آنکه در مباحث
جدید موسوم به فقه سیاسی نیز این فقره و تعلیل مذکور در ذیل آن، نقش بسزایی در
استنباط حکم تصدی زنان برای پُست های مشوب به ولایت دارد.

مقاله حاضر در صدد آن است تا با مفهوم شناسی مفردات آیه، بیان دیدگاهها و توجه
به سیاق و تعلیل های مذکور در آن به گفت و گو از گستره آیه بپردازد و بگوید: آیا
قوامیت مردان بر زنان به حوزه خانواده اختصاص دارد یا می توان آن را توسعه داد و
درجہ استدلال برای منع تصدی مناسب حساس و آمیخته با ولایت به وسیله زنان نیز
از آن بهره برد؟

روشن است دستیابی به پاسخ این پرسش اصلی، مرهون گفت و گو از چند پرسش
فرعی بدین قرار است:

- مقصود از «رجال» و «نساء»، شوهران و همسران اند یا صنف مردان و زنان مقصود است؟
 - قیومیت در آیه به معنای ولایت و تسلط در تدبیر است یا صرفاً بیانگر مسئولیتی اجرایی می‌باشد؟
 - مفاد آیه انشای حکم و تشریع است یا اخبار از یک امر تکوینی؟
- واضح است برای رسیدن به پرسش های فوق قبل از هرچیز باید مفردات و مدللیل تصویری آیه بررسی شود. سپس از مدلول تصدیقی آن سخن به میان آید.

۱. مفردات و مدلول تصویری آیه

۱-۱. الرجال

واژه «رجال» در لغت عرب گاهی به عنوان جمع «رجل»، به معنای مردان و گاه مانند آیه «فَانْ خَفِّتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكَبَانًا...» (بقره: ۲۳۹)، به عنوان جمع «راجل» به معنای پیاده‌گان استعمال شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۶۹ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۵). در تفسیر واژه «الرجال» درباره آیه محل بحث، دو دیدگاه مطرح می‌شود: برخی مقصود را «مطلق مردان» و گروهی به «شوهران» تفسیر می‌کنند و چنان‌که روشن است، جایی برای احتمال معنای پیاده‌گان در این آیه نیست.

علامه طباطبایی با استناد به عموم مذکور در فقره «**مَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**»، اختصاص آیه را به قوامیت مردان بر همسران خویش نفی می‌کند و در تمامی امور عامه اجتماعی مانند حکومت و قضا، به قوامیت مردان بر زنان قائل شده است و احکام مذکور در ادامه آیه را که به روابط شوهران و همسران اختصاص دارد، فرعی از فروع این قاعده کلی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴).

در مقابل یکی از فقیهان معاصر می‌نویسد:

در تمسک به آیه در مقام (اشتراط مذکوبون در قاضی و والی) نزد ما اشکال وجود دارد؛ زیرا شأن نزول و سیاق آیه شاهد بر این است که مقصود، قیومیت مردان بر همسران خویش است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۱).

باید دانست واژه «الرجال»، «رجالاً» و «رجالکم» مجموعاً ۲۸ مرتبه در قرآن کریم به

کار رفته است که یازده مورد آنها در مقابله با «نساء» می‌باشد. در هیچ‌یک از این موارد بدون محاسبه آیه محل بحث، رجال به معنای شوهران نیامده است، بلکه مقصود جنس مرد می‌باشد و چنان‌که ذکر شد، در دو مورد نیز به معنای پیاده‌گان در برابر سواران استعمال شده است.

در قرآن کریم مجموعاً شش مرتبه از واژه «بعل» و مشتقات آن برای معنای شوهر استفاده شده است. همچنین واژه «زوج» و مشتقات آن نیز در قرآن کریم فراوان به کار رفته است. در بسیاری از آنها به معنای زوجه می‌باشد؛ مانند: «وَقُلْنَا يَا آدَمَ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...» (بقره: ۳۵). در یک مورد نیز به معنای شوهر آمده است: «...فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحُنَّ أَزْوَاجَهُنَّ...» و به‌جز این دو معنا، به معنای جفت نیز استعمال شده است: «أَوْ لَمْ يَرُوا إِلَيِّ الْأَرْضَ كَمْ أَنْبَتَنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ» (شعراء: ۷).

همه این امور اراده معنای «شوهران» از آیه را در تنگنا قرار می‌دهد، ولی داوری نهایی در این‌باره را به بحث از مدلول تصدیقی آیه موقول می‌کنیم.

۱-۲. قوامون

واژه «قوامون» جمع «قوام» و صیغه مبالغه از قیام است. لغتشناسان و مفسران در بیان مقصود از این واژه در آیه شریفه محل بحث، تعبیر گوناگونی دارند. برخی محافظت و اصلاح امور را مورد نظر آیه شمرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۹۷)، عده‌ای به اختیارداشتن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۹۰) و ولایت و سیاست امور معنا کرده‌اند (طريحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۴۲). در برخی متون نیز قوامیت مردان بر زنان به قیام والیان بر رعیت‌ها تشبیه شده است (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۵۳۶ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۵ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۷۲)، تآنچاکه به نظر برخی، گویا خداوند مردان را امیر و نافذالحکم بر زنان قرار داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۷۰). بعضی نیز به بیان مسلط‌بودن مردان بر امور زنان (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۶۸) و متكلف‌بودن امور ایشان (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۱۶) اکتفا کرده‌اند.

در هر صورت پرسشی که مطرح است اینکه آیا مقصود از قوامیت، ولایت‌داشتن و

مسلطبودن مردان یا شوهران بر زنان است یا صرفاً مسئولیت رسیدگی به امور آنها بدون ولایت، مد نظر می‌باشد؟

فضل مقداد همانند تعداد زیاد دیگری، یکی از طرفداران احتمال نخست محسوب می‌شود و در این باره می‌نویسد: «أَنَّ الرَّجَالَ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ إِلَيْهِنَّ قِيَامُ الْوَلَايَةِ وَالْسِّيَاسَةِ» (سیوری حلی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۱۲).

در مقابل یکی از نویسندهای معاصر می‌نویسد:

گاهی قیام به معنای محافظت و اصلاح می‌آید و این‌گونه است سخن خداوند که فرمود: «الرّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ» و قوله تعالی: «إِلَّا مَا دَمْتُ عَلَيْهِ قَائِمًا» ای ملازمای محافظاً. همانند این معنا در لسان‌العرب نیز آمده است. ابن‌منظور آیه مورد بحث را به عنوان شاهد بر این معنا ذکر کرده است و می‌گوید: «قِيمُ الْمَرْأَةِ يَعْنِي: زَوْجُ الْمَرْأَةِ؛ زَيْرًا مَرْدَ بَهْ زَنْ وَ نِيَازَمَنْدَهَايِ اوْ قَائِمَ اَسْتَ ... قِيمَ زَنْ، شَوَّهَرَ اوْسَتْ؛ زَيْرًا مَرْدَ بَهْ اَحْتِيَاجَاتَ زَنْ خَوْدَ قَيَامَ مَيْ كَنْدَ وَ اِينَكَهَ در قرآن عزیز فرموده است: «الرّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ بَدِينَ مَعْنَاسَتْ (وَاللهُ أَعْلَمْ) که مردان متکفل نیازهای زنان و کمک کار آنها در نیازهایشان هستند» (پیروز، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰-۱۳۹).

ما بیان نظر نهایی خود را در این باره مانند مقصود از واژه «الرجال» به بحث از مدلول تصدیقی آیه موقول می‌کنیم.

۳-۱. عَلَى

در کتب ادبی برای حرف «علی» بیش از ده معنا یا مورد استعمال ذکر شده است که معروف‌ترین آنها استعلا است؛ بدین معنا که ماقبل حرف «علی» در جمله، بر روی مابعد آن قرار گرفته است؛ چنان‌که سوار بر روی مرکب خود جای دارد (علیدوست، ۱۴۳۶، ص ۲۸-۲۹). ادبیان عرب یادآور شده‌اند که استعلا گاهی به صورت محسوس عینیت می‌یابد و گاهی نیز معنوی است (دسوقی، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۳۷۶)؛ از آنجاکه استعلای حقیقی و محسوس در آیه مبارکه مقصود نیست، چنان‌که احتمال ملحوظ بودن سایر معانی حرف «علی» در این آیه نیز بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ بنابراین احتمال استعلای معنوی تقویت می‌شود. البته در موارد بسیاری «علی» برای افاده «احاطه» می‌آید (علیدوست،

۱۴۳۶، ص ۱۸۳)؛ مانند آیه «يَطْوِفُ عَلَيْهِمْ وِلَدَانٌ مُخْلَدُونَ» (انسان: ۱۹). این معنا در آیه محتمل – بلکه اقرب – است.

نکته در خور توجه دیگر در آیه مبارکه، تعدیه واژه «قوامون» با حرف «علی» است که به تصریح برخی نشان از اراده معنای تویی در آیه دارد (سامرایی، ۱۴۳۴، ج ۳، ص ۴۲). این گفته، احتمال دوم مذکور برای مقصود از واژه «قوامون» را در مضيقه قرار می‌دهد، ولی پاسخ آن خواهد آمد.

۱-۴. النساء

در لغت دو دیدگاه در معنای واژه «نساء» مطرح شده است؛ دیدگاه نخست، آن را جمع «مرأة» از غیر لفظ آن می‌داند و لفظ مفردی را برای ماده آن نمی‌پذیرد. دیگری آن را جمع «نسوة» می‌شمارد، در زمانی که تعداد آنها بسیار باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۲۱ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۰۳)؛ در هر حال در کتب لغوی، معنایی غیر از زنان برای این واژه ضبط نشده است.

این واژه در قرآن کریم بارها به کار رفته است و بدون احتساب آیه محل بحث، در تمامی مواردی که در مقابله با «رجال» آمده، در همان معنای لغوی خود استعمال شده است؛ مانند آیه شریفه «... و بِثُّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً ...» (نساء: ۱)، اما از آنجاکه استعمال این واژه در قرآن به معنای زوجات و همسران در موارد بسیاری دیده می‌شود، همچون آیه شریفه «نِسَاءُكُمْ حَرَثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَنَّى يُشِّئُمْ ...» (بقره: ۲۳۲)، همچنین قراین دیگری نیز برای اراده معنای همسران وجود دارد، بنابراین احتمال این معنا از «النساء» در آیه دور از ذهن نیست.

۲. مدلول تصدیقی آیه

چنان‌که در گفت‌وگو از مفردات تصویری آیه روشن شد، برخی نقاط مبهم در معنای آیه وجود دارد که بدون توضیح آنها تبیین مدلول تصدیقی آیه میسر نیست؛ براین اساس نخست در ضمن نکاتی به شرح نقاط مبهم در آیه می‌بردازیم و سپس مدلول تصدیقی

آن را مطابق نظر نهایی خود ارائه می‌دهیم.

شماره یکم. همان‌گونه که گذشت، دو دیدگاه در مقصود از «الرجال» در آیه شریفه مطرح است؛ دیدگاهی که با تکیه بر تعلیل مذکور در آیه، قوامیت را نه تنها برای همسران، بلکه برای تمامی مردان نسبت به زنان ثابت می‌شمارد و استعمالات قرآنی این واژه نیز مؤید آن محسوب می‌شود. دیدگاه دیگر برای شأن نزول و سیاق آیه نقشی تعیین‌کننده قائل است و توسعه مدلول آیه از محیط خانواده را درست نمی‌داند.

ما نیز کفه ترازو را در طرف معنای دوم سنگین‌تر می‌دانیم و درنهایت به اراده معنای همسران و نه مطلق مردان در این آیه شریفه قائل می‌شویم؛ توضیح آنکه بهترین وجه برای ردّ اراده معنای همسران از آیه، عبارت است از اینکه گفته شود اگر مدلول آیه به فضای خانواده اختصاص داشت، چرا خداوند از واژه «الرجال» و آن هم به‌طور مطلق برای بیان مقصود خود استفاده کرده است، درحالی‌که کاربست واژه‌هایی چون «بعل» و «أزواجاً» در قرآن کریم مأнос و معهود بوده، در غالب موارد استعمال واژه «الرجال» و معنای لغوی آن یعنی مردان مورد نظر خداوند بوده است؟

در پاسخ باید گفت قوامیت در محیط خانواده فقط مخصوص شوهران بر همسران خود نیست، بلکه پدر و جدّ پدری در صورت نبود پدر نیز بر زنان خانواده ولايت دارند و شاید بدین خاطر خداوند از به‌کارگیری واژه‌هایی همچون «الأزواج» صرف‌نظر کرده و واژه «الرجال» را به کار برده است و اگر از این وجه صرف نظر کنیم - چنان‌که درادامه آن را مطمح‌نظر قرار می‌دهیم - سیاق آیه (مجموعه دو آیه) نمی‌گذارد تا برای توسعه گستره آیه، ظهور و شمولی بماند. همچنین این امر که برخی مفسران ادامه آیه را مزاحم انعقاد ظهور آیه در شمال ندانستند، صحیح نیست؛ زیرا مزاحمت سیاق برای انعقاد ظهور در شمال، امری عرفی است و به اعتقاد نویسنده، مجموعه این دو آیه به‌طور مباشر و مستقیم مطلبی مهم را مرتبط با اداره خانه ازسوی شوهر و همسرش - نه بقیه - بیان می‌کند، نه بیشتر. البته استفاده توسعه از راههای دیگر مانند عموم تعلیل، سخن دیگری است که درادامه خواهد آمد.

شماره دوم. اشاره کردیم که تعداد فراوانی از مفسران و برخی فقهاء، قوامیت را

به معنای صاحب ولایت بودن دانسته‌اند، ولی در مقابل احتمال اراده صرف مسئولیت اجرایی مردان نسبت به زنان بدون داشتن ولایت بر آنها نیز مطرح است.

در کنار فهم و برداشت بسیاری از مفسران که نشانی صائب از ظهور عرفی و فهم مخاطبان است، تعریف واژه «قوامون» با «علی» به تصریح برخی ادبیان، نشانگر اراده معنای ولایت و سیاست امور از این واژه است، ولی نباید فراموش کرد اتخاذ این معنا مورد اتفاق همه مفسران و لغتشناسان نیست و کسانی هستند که ظاهر عبارت‌شان اراده این معنا را مساعدت نمی‌کند. عبارت این‌منظور و راوندی در این‌باره بر این مطلب صحه می‌گذارد. علاوه بر اینکه احتمال اراده معنای محافظت و اصلاح امور هرچند به حدّ ظهور و حجیت نمی‌رسد، ولی صرف وجود این احتمال می‌تواند ظهور واژه «قوام» را در معنای ولایت بشکند و آن را از حجیت بیندازد. همچنین انگاره یکسان‌بودن ولایت مردان با زنان با ولایت والیان بر رعیت‌ها اگر اطلاق آن مقصود باشد، مورد التزام فقهی نبوده و قابل دفاع نیست، تأثیج‌کاه یکی از معاصران، التزام به اینکه هر مردی به خاطر جنسیت او و اتفاقی که بر همسر خویش می‌کند، بر هر زنی ولایت داشته باشد را دور از ذهن، بلکه غیرممکن می‌پندارد (اردبیلی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۹۱)؛ بنابراین باید قیومیت را محدود به حقوق مرد در اداره خانه و زندگی و شئون شخصی زندگی زن را از دایره آن خارج ساخت. با توجه به نکات مذکور، مشخص می‌شود تعریف «قوامون» با «علی» نیز نمی‌تواند معین معنای نخست برای این واژه باشد.

البته می‌توان – بلکه باید – به نوعی میان دو معنای مذکور برای واژه «قوامون» جمع کرد و گفت: تدبیر امور خانه مستلزم برخی امرها و نهی‌هاست که در موارد اختلاف‌نظر میان زن و مرد، حکومت با مرد است و اینکه مدیریت خانه به صرف خرج‌آوری، محافظت و تکفل بدون هیچ‌گونه امر و نهی‌ای معنا شود، پذیرفتی نیست و در روایت نیز لفظ «قاترات» مذکور در ذیل آیه به «مطیعات» تفسیر شده است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۷).

شماره سوم. استدلال فقهی به آیه شریفه محل بحث مبنی بر این است که مفاد آیه، انشای حکم شرعی انگاشته شود، نه اینکه اخبار از امری تکوینی باشد؛ توضیح اینکه

ممکن است گفته شود مقصود خداوند از بیان قوامیت مردان بر زنان، تشریع حکمی الهی نیست، بلکه این جمله از عهدهداری مردان نسبت به امور زنان در تکوین خبر می دهد؛ بهخصوص اگر این فقره از آیه، به عنوان مقدمه و زمینه‌ای برای دستورات بعدی در آیه باشد. روشن است که با وجود چنین احتمالی در اطراف آیه شریفه، استناد فقهی به فقره «الرّجَالُ قَوْمٌ عَلَى النِّسَاءِ» میسر نیست.

همان‌گونه که گفته شد، فهم و برداشت مفسران و کسانی که درباره آیه بحث کرده اند، وسیله‌ای قابل اعتماد برای تشخیص ظهور آیه است و تأنجاکه ما اطلاع داریم، هیچ پژوهشگری با این فقره از آیه معامله اخبار نکرده است. افزون‌برآن اگر فرضیه اخباری بودن آیه پذیرفته شود، باتوجه به اینکه خداوند این امر تکوینی را در قرآن نقل کرده، برای آن اقامه دلیل کرده و دستوراتی را نیز بر آن مترب ساخته است، می‌توان نتیجه گرفت آن امر تکوینی در نظام تشریع خداوند نیز مورد تأیید قرار گرفته است. ضمن اینکه گاهی به «اصل بودن آیه در مقام بیان شریعت» تمسک می‌شود و خبریه بودن مفاد آیه رد می‌شود.

براین اساس به نظر می‌رسد مدلول تصدیقی این آیه و آیه پس از آن، این است که شوهران به دلیل برتری نوعی جسمی و در تدبیر و تعقل و مسئولیت پرداخت نفقه، قائم بر زنان در مدیریت خانه‌اند. طبیعی است برحی زنان این برنامه را نپذیرند: «تحافون نشوزهن» و امر اداره خانه را مختلط سازند. در اینجا مردان باید به راه‌هایی متول شوند: «فعظوهن...». البته گاهی نیاز به دخالت نیروی خارجی است و گرنه طبیعی است ابتدا باید با خود درمانی و قرنطینه خانگی، زن و شوهر مشکل خود را حل کنند و به صحن بیرون نکشانند، در چنین شرایطی گزینه حکمیت پیش می‌آید: «و إن خفتم شفاق بينهما...» (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۲۶).

باتوجه به مدلول تصدیقی آیه، سه نکته اساسی از آن قابل برداشت است:

- مقصود مباشر و مستقیم از مردان و زنان، شوهران و همسران‌اند؛
- مقصود از قیومت، تدبیر و اداره خانه با محوریت شوهر است؛
- منظور از نشوز، مخالفت زن در امر اداره خانه است.

۳. گستره آیه

گفت و گو از گستره آیه و اینکه آیا می‌توان به مدلول آن توسعه بخشد و دایره آن را فراتر از حوزه خانواده گسترانید، پرسش اصلی در پژوهش حاضر است و در صورت پاسخ مثبت به آن، از این آیه شریفه در استدلال بر منع تصدی زنان برای پُست‌های مشوب به ولایت می‌توان بهره برد.

با مطالبی که در بررسی مدلول تصدیقی آیه گفته شد، به این نتیجه دست یافتیم که توسعه مدلول آیه از حوزه خانواده با تکیه بر اطلاق واژه «الرجال» و «النساء» قابل پذیرش نیست، ولی نباید از این نکته غافل شد که این استدلال، تنها طریق منحصر برای برداشت توسعه از آیه نیست و راه‌های دیگری نیز در این‌باره مطرح می‌باشد. هدف از مبحث حاضر، شناسایی و بررسی آن راه‌ها و ارائه نظر نهایی در این‌باره است.

۱-۳. جست‌وجو

در ارتباط با مسئله مذکور، دو اندیشه وجود دارد که ما از آنها به دیدگاه شمول و عدم شمول یاد می‌کنیم:

(الف) دیدگاه شمول: علامه سید محمدحسین طباطبائی با تکیه بر تعلیل مذکور در آیه «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ»، به توسعه مدلول آیه روی می‌آورد و در تمامی جهات عامه اجتماعی قائل به ولایت مردان بر زنان شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۴). برخی فقیهان معاصر دیدگاهی موافق با ایشان دارند؛ برای مثال: «شکی نیست که جهات فضیلت چه ازنظر خلقی و چه ازنظر خلقی در نوع مردان وجود دارد و زنان قادر این جهات هستند» (گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۵).

فاضل جواد نیز در تفسیر «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» می‌نویسد:

ای الرجال على النساء و ذلك بالعلم والعقل و حسن الرأى والتدبير والعزم و مزيد القوة فى الأعمال والطاعات والفروسيه والرمى وأن منهم الانبياء والأئمه والعلماء وفيهم الإمامة الكبرى و هي الخلافة والصغرى و هي الاقتداء بهم فى الصلاة وأنهم أهل الجهاد والأذان والخطبة إلى غير ذلك مما أوجب الفضل عليهم: يعني مردان بر زنان فضیلت دارند و این بهسب دانش، عقل، خوش‌اندیشی، قدرت اداره و تصمیم‌گیری آنها و

نیروی بیشتری که در کارها، وظیفه‌ها، مهارت در اسب‌سواری و تیراندازی دارند و به خاطر اینکه پیامبران، امامان و علمای مردان هستند و امامت کبری یعنی خلافت و امامت صغیری یعنی اقتدای در نماز برای آنهاست همچنین مردان صلاحیت جهاد، اذان، خطابه را دارند؛ همه این جهات و غیر آنها موجب برتری مردان بر زنان می‌باشد (کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۵۷).

بنابراین ایشان نیز جزء موافقان دیدگاه شمول به‌شمار می‌رود. در میان اهل سنت نیز ابن‌عاشور پس از آنکه «آل» در واژه‌های رجال و نساء را برای استغراق می‌داند، می‌نویسد:

مقصود از رجال همان صنف معروف مردان از نوع انسانی است. همچنین مقصود از نساء، صنف زنان از نوع انسانی است، نه اینکه مقصود رجل‌المرأة به معنای زوج او باشد (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۱۳).

مطابق دیدگاه این دسته از فقهیان و مفسران، استفاده از عموم تعلیل مذکور در آیه، راهی موفق برای کنارزدن سیاق آن و درنتیجه قائل شدن به ممنوعیت تصدی زنان نسبت به پُست‌های مشوب به ولایت به حساب می‌آید.

ب) دیدگاه عدم شمول: برخی فقهیان و مفسران بر این باورند که نمی‌توان از این آیه به انگیزه کشف حکم تصدی زنان برای پُست‌های آمیخته با ولایت بهره برد و مدلول آیه بیش از محیط خانواده، حوزه دیگری را دربرنمی‌گیرد.

همان‌گونه که بیان شد، یکی از فقهای معاصر با تکیه بر شأن نزول و سیاق، مقصود آیه را قیومیت مردان بر همسران خویش می‌داند و بیان می‌کند که اگر هم این مدلول را برای آیه ثابت ندانیم، صرف احتمال آن مانع از استدلال به آیه در خارج از محدوده خانواده می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۱).

همچنین یکی دیگر از معاصران بر خلاف فقهای قائل به دیدگاه شمول که تعلیل مذکور در آیه را سند اندیشه خود قرار داده‌اند، تعلیلات آیه را دلیل بر عدم توسعه مفاد آن از حوزه خانواده می‌شمرد و می‌نویسد:

امان نظر در آیه می‌رساند که ملاک قیومیت دو نکته است: یکی فضل مردان بر زنان در مجال تدبیر و اداره؛ دوم انفاق مردان بر زنان؛ بنابراین قیومیت محدود بر زندگی

اجتماعی خانواده می‌گردد (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۶).

روشن است که ایشان ذکر تعلیل دوم را مانع از شکل‌گیری عموم برای تعلیل نخست دانسته است؛ بنابراین به محدودیت مدلول آیه حکم کرده است. این بیان درادامه نقد می‌شود.

در میان اهل سنت، رشید رضا در *تفسیر المنار* از موافقان دیدگاه عدم شمول به حساب می‌آید و آیه را در مقام بیان ولایت شوهر بر همسرش می‌داند (رشید رضا، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۶).

۳-۳. بررسی ادله

باحثان در اطراف آیه به رغم دقت نظرهایی که از خود به خرج داده‌اند، بحثی کامل و مستدل درباره آیه ارائه نکردند و آن‌گونه که باید به بررسی ادله اندیشه‌های شمول و عدم آن نپرداخته‌اند. با تحقیقی که ما انجام داده‌ایم، به چهار دلیل برای توسعه مدلول آیه دست یافته‌ایم.

۱-۲-۳. دلیل نخست: اطلاق واژه‌های رجال و نساء

در بحث از مدلول تصدیقی آیه گفته شد، هرچند واژه رجال و نساء به راحتی بر صنف مردان و زنان اطلاق می‌شود و در قرآن کریم نیز این اطلاق دیده شده است، ولی سیاق آیه - مجموع دو آیه - نمی‌گذارد برای توسعه گستره آن، ظهور و شمولی بماند و این مسئله که برخی مفسران ادامه آیه را مزاحم انعقاد ظهور آیه در شمول ندانستند، صحیح نیست.

۲-۲-۳. دلیل دوم: تمسک به عموم تعلیل

بی‌شک سرايتدادن حکم موضوعی به موضوع دیگر که در نص نخست نیامده است، مصدق آشکار قیاس بوده، در فقه امامیه مردود است، ولی اگر دلیل مبنی حکم شرعی همراه با تعلیل بیاید و عرف آن را ظاهر در عدم اختصاص به مورد بیاید، می‌توان مطابق آن، حکم را به تمامی موارد وجود علت سریان داد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳،

ص ۲۰۳)؛ براین اساس از جمله راههایی که برای توسعه حکم ولایت از مورد آیه (شوهران و همسران) بدان استناد شده، عموم تعلیل است. مقصود از عموم تعلیل در آیه شریفه، فقره «**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَيْ بَعْضٍ**» می‌باشد و بیان توسعه از طریق آن بدین شکل است: هرچند منظور از «رجال» و «نساء» در آیه، مطلق مردان و زنان نیست، بلکه شوهران و همسران ایشان مطمح نظرند، ولی می‌توان به راحتی از تعلیل مذکور استفاده کرد که ملاک قوام بودن، فضیلت متناسب قائم بر من علیه‌القيام است؛ درنتیجه به دلیل برتری غالب مردان بر زنان، اداره جامعه و تصدی پست‌های آمیخته با ولایت نیز بر عهده آنان است.

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد اصل استناد به این فقره برای اثبات ولایت صاحبان فضیلت بر غیر آنها قابل پذیرش باشد؛ چنان‌که برخی مفسران نیز موافق این استفاده‌اند (زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۵) و ما حتی تعلیل مذکور را دلیلی برای نظریه خود مبنی بر ولایت عاقلان عالم و عادل در جامعه می‌دانیم، اما نکته‌ای که نباید از آن غافل شد اینکه اثبات ولایت برای صاحبان فضیلت نمی‌تواند دلیلی برای ولایت همه مردان به نحو عام استغراقی بر همه زنان باشد؛ زیرا روشن است که تک‌تک مردان نسبت به همه زنان برتری و فضیلت ندارند و زنانی هستند که از جهات گوناگون - حتی اموری چون اداره خانواده - بر مردان برتری دارند. همچنین دلیل مذکور که بیانگر حکم ولایت صاحبان فضیلت بر غیر آنهاست، نمی‌تواند مثبت موضوع نیز باشد و برتری مردان بر زنان را اثبات کند.

ممکن است گفته شود معیار توانایی و برتری افراد به نحو عام، استغراقی نیست، بلکه صرف غلبه نیز کفايت می‌کند؛ همان‌گونه که در محیط خانواده نیز برتری شوهران بر همسران، نوعی و به غلبه بوده است؛ بنابراین از آنجاکه غالب مردان بر زنان جامعه برتری دارند، پس حکم مذکور (ولایت صاحبان فضیلت) برای تمامی مردان ثابت می‌گردد.

در پاسخ باید گفت غلبه فقط می‌تواند توجیه‌کننده حکم درخصوص مورد دلیل باشد و نمی‌توان آن را در موارد فراتر از دلیل که با تعددی تعلیل از مورد به آنها

رسیده‌ایم، گسترش داد. به عبارت دیگر مورد آیه ولايت شوهران بر همسران است و به برتری و فضیلت داشتن آنها تعلیل شده است و این تعلیل در تمامی مصاديق سریان ندارد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، زنانی هستند که حتی در اداره خانواده نیز بر مردان برتری دارند، ولی این مطلب خدشه‌ای به حکم مذکور و تعلیل آن وارد نمی‌سازد؛ چراکه معیار غلبه است، اما حکم ولايت مردان بر زنان در شئون اجتماعی را که مذکور در آیه نیست و قصد داریم به وسیله تعلیل به آن برسیم، نمی‌توان با غلبه توجیه کرد. حتی در آیه گفته نشده است: «بِمَا فَضْلِ اللَّهِ الرَّجُالُ عَلَيْ النِّسَاءِ» تا تفضیل علی وجه الغالب نیز استفاده شود.

۳-۲-۳. دلیل سوم: اولویت قطعیه

در توضیح دلیل سوم (اولویت قطعیه) گفته شده است: آیا معقول است خداوند بفرماید: زنان قیم بر خانواده خود نیستند، درحالی که می‌توانند قیم همه مردان و زنان امت باشند؟ آیا ممکن است مسلمانی این‌طور بگوید یا تصور کند که خداوند زنان را بر میلیون‌ها انسان اعم از مرد و زن به عنوان قیم قرار داده است، ولی او را قیم بر زوج خود قرار نداده است؟ (تهرانی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۱۷۰).

براین اساس وقتی اداره خانواده که محیط کوچکی نسبت به کل جامعه است، بر عهده مردان قرار داده می‌شود، به طریق اولی در شئون عامه اجتماعی نیز این مدل اجرایی می‌شود.

نقد و بررسی: اولویت که عبارت از اقوی‌بودن علت حکم در ناحیه فرع بر اصل است (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ج. ۳، ص. ۱۹۶)، شرطی اساسی دارد و آن حفظ تمامی ویژگی‌های اصل و مقیس‌ عليه در فرع و مقیس است. کسی که از طریق اولویت به‌دبیال توسعه مفاد آیه است، این نکته را مفروض گرفته که مدلول مستقیم آیه و تعلیل مذکور در آن دلالتی بر توسعه ندارند؛ بنابراین ناگزیر به استدلال به اولویت شده است؛ براین اساس قیاس اولویتی که او شکل می‌دهد، از این قرار است: خداوند در محیط خانواده ولايت را برای شخصی قرار داده است که مسئولیت‌ها و مخارج بر عهده اوست؛ پس به طریق اولی در موارد دیگری که شخصی عهده‌دار مسئولیت و مخارج می‌

شود نیز ولایت از آن اوست.

باتوجه به بیان مذکور و شرط اساسی قیاس اولویت، مشخص می‌شود که استدلال به اولویت برای اثبات منع تصدی زنان نسبت به پُست‌های آمیخته با ولایت و منحصرکردن آن در مردان مخدوش است؛ زیرا در آن پُست‌ها، نفقه و مسئولیت مالی متوجه اداره‌کننده نیست.

۴-۳-۲. دلیل چهارم: مناسبات حکم و موضوع

از جمله راه‌های توسعه حکم از موضوعی به موضوع دیگر، مناسبات حکم و موضوع است؛ بدین معنا که وجود برخی مناسبات باعث انسپاق تخصیص یا تعمیم دلیل در نظر عرف بشود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۸۰۱).

به‌نظر می‌رسد مناسبات حکم و موضوع و فهم عرفی، راه چهارمی است که می‌توان با استناد به آن، مدلول آیه را به بیش از حوزه خانواده توسعه داد و گفت: هنگامی که این آیه در اختیار عرف قرار می‌گیرد تا درمورد آن قضاویت کند، عرف معنای موسّعی از آن می‌فهمد و اختصاصی به حوزه خانواده ندارد و این فهم عرفی ناشی از عام‌بودن لفظ «رجال» یا عموم تعلیل در آیه یا اولویت نیست، بلکه به‌دلیل مناسباتی است که میان حکم ولایت و ریاست جامعه با موضوع آیه یعنی مردان وجود دارد.

در حقیقت این دلیل غیر از دلیل اولویت است که به حکم عقل به‌دست آمده و برای رسیدن به درجه حجیت نیاز به قطع دارد، در حالی که این دلیل مستند به فهم عرفی است و حدّ ظهور نیز در حجیت آن کافی است و به قطعی‌بودن آن نیاز نیست.

نقد و بررسی: بی‌شک مناسبات حکم و موضوع زمانی می‌تواند سبب توسعه حکم از موضوع خود به موضوع دیگری شود که این مناسبات به‌اندازه‌ای شدید باشند که صرف تصور موضوع، تصدیق به حکم آن را به‌همراه آورد یا به‌عبارت دیگر نفس موضوع، آن حکم را برای خود بطلبند؛ مانند موضوع تعاون بر اثر که نمی‌تواند حرام نباشد یا موضوع تعاون بر بُرّ و تقوا که نمی‌تواند مستحب نباشد.

باتوجه به این نکته روشن می‌شود که مناسبات حکم و موضوع و فهم عرفی درمورد این آیه، نمی‌تواند دلیلی بر توسعه مفاد آن از حوزه خانواده باشد؛ زیرا معیار

توسعه به فهم عرفی در این آیه وجود ندارد و مناسبت میان موضوع (مردان) و حکم (ولایت و رهبری بر زنان) به اندازه‌ای نیست تا بتوان آن را به جمیع موارد سرایت داد.

۳-۳. تحقیق و نظر نهایی

حاصل آنکه توسعه حکم اختصاص ولایت و اداره جامعه و پُست‌های مانند آن به مردان، نه مدلول تصدیقی و مباشر از آیه است و نه می‌توان آن را از دیگر وجوده توسعه همچون عموم تعلیل، اولویت و مناسبات حکم و موضوع به دست آورد. البته ممکن است از مجموع رفتارهای شارع در موارد متعدد به این نتیجه رسید که تصدی پُست‌های کلان جامعه مانند رهبری، ریاست جمهوری و مرجعیت دینی، مختص مردان است و زنان نمی‌توانند متصدی آنها شوند. گفتنی است مخالفان تصدی زنان نسبت به پُست‌های آمیخته با ولایت، معمولاً نخستین و مهم‌ترین دلیل خود را تمسک به این آیه قرار می‌دهند، ولی این مطلب به هیچ عنوان قابل استفاده از آیه شریفه محل بحث نیست.

نتیجه

۱. اگرچه واژه «الرّجال» در لغت به معنای مردان بوده، استعمال آن بدین معنا در قرآن کریم متوفّر است، ولی درباره آیه محل بحث، سیاق - که مزاحمت آن برای انعقاد ظهور، امری عرفی و قابل فهم است - مانع شکل‌گیری ظهور این واژه در معنای لغوی آن و باعث ظهور این واژه در معنای «شوهران» می‌گردد.
۲. در معنای واژه «قوّامون» دو احتمال ولایت و رهبری یا محافظت و اصلاح امور مطرح شده است، ولی این دو محتمل، دو معنا نیست.
۳. مدلول تصدیقی و مفاد مستقیم آیه این است: شوهران به دلیل برتری جسمی، برتری در تدبیر و تعقل و مسئولیت پرداخت نفقة، قائم بر زنان در مدیریت خانه‌اند، نه بیشتر.
۴. نسبت به گستره آیه، دو دیدگاه شمول و عدم شمول در میان علمای اسلام مطرح شده است.

۵. مطابق تحقیق انجام شده، چهار راه برای توسعه مفاد آیه از حوزه خانواده وجود دارد، ولی هیچ یک قابل پذیرش نیست.
۶. از آیه نمی توان در اثبات منع تصدی زنان نسبت به پُست های متضمن ولايت و مسئولیت ایشان در پُست های سیاسی، قضایی و... بهره برد.

مراجع

١. ابن عاشور، محمدبن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ بيروت: مؤسسة التاريخ، [بى تا].
٢. ابن منظور، محمدبن مكرم؛ لسان العرب؛ ج ٣، بيروت: دارالفکر، ١٤١٤ق.
٣. اردبیلی، احمدبن محمد؛ زبدۃالبیان فی أحكام القرآن؛ تهران: کتابفروشی مرتضوی، [بى تا].
٤. اردبیلی، سیدعبدالکریم؛ فقه القضاة؛ ج ٢، قم: [بى نا]، ١٤٢٣ق.
٥. بیضاوی، عبداللهبن عمر؛ أنوارالتنزیل و أسرارالتاؤیل؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
٦. پیروز، علی آقا؛ بررسی فقهی مدیریت زنان در مناصب سیاسی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٩٦.
٧. تهرانی، سیدمحمدحسین؛ ولایةالفقیه فی حکومۃالإسلام؛ بيروت: دارالحجۃ البيضاء، ١٤١٨ق.
٨. دسوقی، مصطفی محمد عرفه؛ حاشیة الدسوقی علی مغنىاللبيب عن کتب الأعاریب؛ بيروت: دار و مكتبة الھلال، ٢٠٠٩م.
٩. راغب اصفهانی، حسينبن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بيروت: دارالعلم الدارالشامية، ١٤١٢ق.
١٠. راوندی، قطبالدین؛ فقه القرآن؛ ج ٢، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٥ق.
١١. رشید رضا، محمد؛ تفسیر القرآنالحکیم؛ بيروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٦ق.
١٢. زمخشری، محمود؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ ج ٣، بيروت: دارالکتاب العربي، ١٤٠٧ق.

١٣. سامرایی، فاضل صالح؛ معانی النحو؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٣٤ق.
١٤. سبحانی، جعفر؛ نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء؛ قم: مؤسسه امام صادق، ١٤١٨ق.
١٥. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ قم: انتشارات مرتضوی، ١٤٢٥ق.
١٦. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ٥، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ١٤١٧ق.
١٧. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ چ ٣، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
١٨. طریحی، فخر الدین؛ مجمع البحرين؛ چ ٣، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ١٣٧٥.
١٩. علیدوست، ابوالقاسم؛ سلسلیل فی أصول التجزئة والإعراب؛ چ ٤، تهران: اسوه، ١٤٣٦ق.
٢٠. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ چ ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
٢١. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ چ ٢، قم: نشر هجرت، ١٤٠٩.
٢٢. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ چ ٣، قم: دارالکتاب، ١٤٠٤.
٢٣. کاظمی، فاضل جواد؛ مسالک الأفہام إلی آیات الأحكام؛ چ ٢، تهران: انتشارات مرتضوی، ١٣٦٥.
٢٤. گلپایگانی، سید محمد رضا؛ کتاب القضاۓ؛ قم: دار القرآن الكريم، ١٤١٣ق.
٢٥. مرکز اطلاعات اسلامی؛ فرهنگ‌نامه اصول فقه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ١٣٨٩.
٢٦. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ چ ٥، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤٣٠ق.
٢٧. متظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقيه و فقه الدولة الإسلامية؛ چ ٢، قم: نشر تفکر، ١٤٠٩.
٢٨. میرزای قمی، سید ابوالقاسم؛ القوانین المحکمة فی الأصول؛ قم: إحياء الكتب



الإسلامية، ۱۴۳۰ق.

۲۹. هدایت‌نیا، فرج‌الله؛ «نگاهی نو به تفسیر نشوز زوجه در قرآن»، قرآن، فقه و حقوق اسلامی؛ ش^۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

قاعده فقهی نفی ظلم در قرآن کریم

سیف‌الله صرامی

چکیده

مقاله حاضر به دنبال اثبات قاعده فقهی نفی ظلم می‌باشد؛ مفاد قاعده بدین شرح است: «اگر اطلاق حکمی مطابق با اطلاق دلیل آن، به تشخیص بنای عقلایی معتبر و حاکم در فهم مرادات شارع مقدس از الفاظ، ظالمانه باشد، اطلاق دلیل و اطلاق حکم برآمده از اطلاق دلیل، اعتبار و حجتی نخواهد داشت». پس از تئییح محل بحث و تفکیک آن از موضوعات قابل اشتباه و پس از بیان مبانی قاعده، طی سه گام، این قاعده فقهی را بر محور دلالت آیات قرآن اثبات کرده‌ایم. گام نخست، اثبات نظرداشت برخی آیات نفی ظلم از ساحت باری تعالی، به مقام تشریع است. گام دوم اثبات معیاربودن ظلم عرفی عقلایی در فهم آیات مزبور و گام سوم، اثبات تقدیر و حکومت آیات مزبور بر اطلاق هر حکمی است که مصادق ظلم عرفی عقلایی گردد. به دلیل نوبودن استنباط و اثبات این قاعده، بخش پایانی مقاله به تبیین چند مثال و مصادق از کاربرد قاعده، پرداخته است.

واژگان کلیدی: ظلم، عدل، قاعده فقهی، نفی ظلم، آیات الأحكام.

* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی
. (sarrami.sayfollah@isca.ac.ir)

مقدمه

مادهٔ ظلم در مشتقات متعدد، یکی از پُرکاربردترین مواد الفاظ در قرآن کریم است. نفی، تقبیح و بیان پیامدهای ناگوار ظلم، در قرآن کریم، به اندازه‌ای فراوان است که می‌توان آن را یکی از اركان معارف قرآن دانست؛ از این‌رو فهم و درک آنچه دربارهٔ ظلم در قرآن آمده است، یکی از کلیدهای بنیانی فهم و درک معارف این کتاب آسمانی می‌باشد.

موضوع نوشتار حاضر، قاعدهٔ فقهی نفی ظلم است. هدف مقاله اثبات این قاعده بر محور آیاتی از میان انبوه آیات پیش‌گفته است که ظلم را از ساحت باری‌تعالی نفی می‌کند. مفاد قاعده این‌گونه است:

اگر اطلاق حکمی مطابق با اطلاق دلیل آن، به تشخیص بنای عقلایی معتبر و حاکم در فهم مرادات شارع مقدس از الفاظ، ظالمانه باشد، اطلاق دلیل و اطلاق حکم برآمده از اطلاق دلیل، اعتبار و حجتی نخواهد داشت.

۱. مفاهیم

لازم است چند واژه و اصطلاح، به منظور روشن‌شدن محل بحث و زمینه‌سازی بررسی ادله در آن، به ترتیب ذیل بیان شود.

۱-۱. ظلم و عدل

دو مفهومی که اکنون تا اندازه‌ای لازم است مورد تأمل قرار گیرد، مفهوم ظلم و مقابل آن عدل می‌باشد. به دلیل این تقابل، دو مفهوم را با یکدیگر عنوان کردیم. ظلم و عدل، به دلیل نقشی که در روابط انسان‌ها با یکدیگر و بلکه در روابط انسان با غیرانسان دارد، از مفاهیم پُرکاربردی است که بی‌شک در هر زبان و فرهنگی با واژه‌های گوناگون هست. اقسام روابط انسان با انسان در حوزه‌های گوناگون و متعدد فردی و اجتماعی و نیز روابط انسان با غیرانسان، به عدل یا ظلم قابل توصیف است؛ از این‌رو می‌توان مفاهیم ظلم و عدل را در حد وضوح مفاهیمی همچون وجود و عدم، واضح و بیناز

از تعریف دانست. تعریف چنین مفاهیمی، بیش از شرح‌الاسم و جایگزین‌کردن لفظی با لفظ دیگر نیست؛ مثلاً اینکه عدل هرچیزی را جای خود قراردادن و ظلم خلاف آن است، جایگزین‌کردن «جای شایسته هرچیز» با عدل است.

اما بر خلاف مفهوم، مصادیق، شرایط تحقق، لوازم و آثار ظلم و عدل، محل ابهام، تشتبه و اختلافات فراوان در نظر و عمل است. البته بهزودی خواهیم گفت به‌نظر می‌رسد ظلم، علاوه بر اینکه در مفهوم روشن است، در مصادیق نیز دست‌کم در حد ابهام، تشتبه و اختلاف مصادیق عدل نیست، بلکه در مقایسه مصادیق ظلم و عدل، عرف عقلایی، خیلی زودتر و سهول‌تر به مصادیق ظلم دست می‌یابد و اذعان می‌کند.

گفتنی است ظلم و عدل در مقام ثبوت، عدم و ملکه‌اند، اما در مقام اثبات و فهم، ممکن است چیزی را ظالمانه بدانیم، ولی از درک و تعیین عدلِ جایگزینِ ظلم تشخیص داده‌شده عاجز باشیم. اگر جایی مصدق عدل تشخیص داده شد، به‌راحتی عدم و نبود آن ظلم تشخیص داده می‌شود. البته ممکن است در جایی برای عدالت، مصادیق گوناگون تشخیص داده شود که طبعاً نفی مصدق بماهو مصدق، نفی عدل نیست تا ظلم لازم آید.

۱-۲. قاعده عدالت و قاعده نفی ظلم

به‌دلیل ارتباط این دو قاعده فقهی، مفهوم یا مقصود خود را از این دو با یکدیگر عنوان کردیم. ممکن است در برخی آثار، عدالت و نفی ظلم، به‌عنوان قاعده فقهی در کنار یکدیگر و احیاناً به یک معنا به کار رود، ولی در اینجا بر تفاوت این دو عبارت با توضیحی که می‌دهیم، تأکید می‌شود. اکنون وقتی از قاعده عدالت یاد می‌کنیم، قاعده‌ای فقهی با دو لسان ایجابی و سلبی را مراد می‌کنیم. لسان ایجابی بدین معنا که به‌واسطه این قاعده، حکم کلی شرعی اثبات می‌شود؛ یعنی این قاعده دلالت می‌کند هرچه عرف عقلایی عدل می‌داند، بر پایه ادله‌ای مانند آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)، مورد امر شارع مقدس و درنتیجه دارای حکم شرعی در شریعت اسلام خواهد بود. لسان سلبی بدین معناست که هرچه نزد عرف عقلایی عدل نباشد یا

ظلم باشد، هرچند روایات معتبر بر حکم شرعی بودن آن دلالت کند، حکم شرعی نیست. در این لسان، میان اصل و اطلاق دلیلی که دلالت بر حکم مخالف با عدل یا موافق با ظلم می‌کند، تفاوتی وجود ندارد؛ هر دو نفی و سلب می‌شوند، اما وقتی از قاعده فقهی نفی ظلم یاد می‌شود، تنها جنبه سلبی مد نظر است؛ یعنی اگر اصل یا اطلاق دلیلی نزد عرف عقلاً ظالمانه بود یا عادلانه نبود، از احکام شریعت اسلام نخواهد بود.

کاربرد دیگر قاعده نفی ظلم که در مقاله حاضر می‌کوشیم آن را اثبات کنیم، این است که فقط اطلاق حکم را در صورت ظالمانه تشخیص دادن آن نزد عرف عقلایی، نفی کنیم. این کاربرد در ادامه، با تدقیق محل بحث، روشن‌تر خواهد شد.

۲. تدقیق محل بحث

چند نکته مرزهای مدعای و درنتیجه تمایز محل بحث از غیرآن را بازمی‌شناشاند. از این رهگذر می‌کوشیم از آمیخت مدعای با برخی مدعاهای قابل خلط جلوگیری کنیم. نکات مورد نظر چنین است:

(الف) جایی که فقیه در مقام استنباط حکم شرعی، قطع داشته باشد که اصل یا اطلاق حکمی ظالمانه است، از محل بحث ما خارج می‌باشد. در چنین جایی اگر فقیه به قبح نفس‌الأمری ظلم و به ظالم‌بودن حضرت حق تعالی (شارع مقدس)، باور داشته باشد که این هردو از مسلمات کلامی نویسنده به عنوان امامی مذهب است، نمی‌تواند حجیت اصل یا اطلاق چنان حکمی را پذیرد؛ بنابراین صورت قطع به ظلم از محل بحث خارج است. محل بحث آنجاست که قطع به ظلم نیست، ولی عرف عقلایی ظالمانه‌بودن را تشخیص می‌دهد.

(ب) جایی که فقیه در مقام استنباط حکم شرعی، به عادلانه‌بودن حکم قطع دارد، از محل بحث خارج است. رسیدن به حکم شرعی از روی قطع به عادلانه‌بودن، همانند صورت قبل، بسته به مبانی کلامی است. اگر حوزه مقطوع، در باور کلامی ما از قلمرو شریعت باشد و عدل‌الهی را گسترده در تکوین و تشریع بدانیم، طبعاً قطع به

عادلانه بودن حکمی مستلزم شرعی بودن حکم عادلانه خواهد بود.

ج) محل بحث ما در دایره نسبت‌سنجی و جمع میان ادله لفظی است. اعتبار و حجیت فهم عقلی یا عقلاًی ظلم و عدل، مستقل و آزاد از فهم مرادات شارع از الفاظ، محل بحث ما نیست؛ از این‌رو نتیجه‌گیری در بحث هم وابسته به این نیست که آیا فهم عرف عقلاًی از مصاديق ظلم و عدل در طول زمان و عرض مکان تغییر می‌کند یا خیر و کدام عرف ملک است؛ عرف زمان شارع یا هر زمان و مکانی برای خود؟ براین اساس وارد چنین مباحثی نخواهیم شد. البته چون فهم ظلم از الفاظ بیان‌کننده مرادهای شارع، بخشی از موضوع بحث است، در اینکه الفاظ بیانگر مرادهای شارع ناظر به زمان و مکان شارع مقدس است یا هر معنایی که عرف هر زمان و مکانی می‌فهمد، اتخاذ مبنای خود را در این‌باره بدون ورود در بحث و اثبات، صرفاً یادآوری می‌کنیم.

د) پیش‌تر معانی یا دست‌کم مقصود خود را از اصطلاحات قاعده عدالت و قاعده نفی ظلم بیان کردیم. محل بحث ما در مقاله حاضر، قاعده نفی ظلم به معنا و کاربرد اخیر آن است؛ هرگاه بر اطلاق حکم شرعی که به دلیل معتبر، ثابت و حجت است، عنوان ظلم - به تشخیص عرف عقلاًی - عارض و منطبق شود، با حفظ اصل حکم، اطلاق مذبور تا زمانی که مصدقاق ظلم عرفی است، از اعتبار ساقط می‌شود. سقوط اطلاق از اعتبار در اینجا مانند سقوط اعتبار اطلاق حکم بر پایه قاعده نفی حرج است. از این پس، در مقاله حاضر هرجا به صورت مطلق از قاعده نفی ظلم یاد می‌شود، همین معنا مدد نظر است.

اما قاعده عدالت در معنای سلبی و ایجابی و نیز قاعده نفی ظلم به معنای نفی اصل و اطلاق حکم که در بیان مفاهیم گذشت، هیچ‌یک مورد بحث مقاله حاضر نیست. هردو قاعده در مقاله دیگری به نقد کشیده شده و اثبات شده است که بر اساس ادله موجود در منابع فقه، این دو قاعده خالی از اعتبار و حجیت می‌باشد (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۳)؛ بنابراین نباید نظر نویسنده‌گان در مقاله حاضر با نظر طرفداران این دو قاعده، اشتباه و خلط شود.

۳. مبانی

مقصود از مبانی در اینجا قضایایی است که مستقیماً و بی‌واسطه در استدلال برای اثبات قاعده نفی ظلم در فقه مؤثرند، ولی به بررسی و اثبات آنها نمی‌پردازیم. این قضایا را در مقاله حاضر پیش‌فرض می‌گیریم. این مبانی ممکن است کلامی، فلسفه‌فقهی یا اصول فقهی باشد و هریک در جای خود قابل بحث و بررسی است. مبانی عبارت‌اند از:

اول. به حکم اصل مسلم عدل الهی که شامل عدالت در تشریع نیز می‌شود، همه احکام شریعت در واقع و ثبوت خود، عادلانه و دافع هرگونه ظلم‌اند.

دوم. دو قضیه کلی حُسن عدل و قبح ظلم، به عنوان دو کبرای کلی مستقل از شرع و ادله شرعی، از مدرکات قطعی عقلی و عقلایی و غیرقابل انکار است، اما مصاديق عقلایی و عقلی غیرقطعی برای عدل و ظلم، منطقاً صغراهای آن دو کبرا را محرز و مسلم نمی‌سازد.

سوم. ممکن است شارع مقدس، درک عرفی عقلایی و غیرقطعی از ظلم و عدل را ملاک اثباتی برای سنجش وصول یا عدم وصول احکام شرعی قرار دهد. اگر چنین کاری ازسوی شارع مقدس انجام شود، نقش درک عرفی عقلایی از ظلم و عدل، نقش امارات مجعلو ازسوی شارع مقدس برای اثبات یا نفی احکام شرعی خواهد شد؛ بنابراین در صورت اصابت درک مذبور با واقع، مسیر مبنای نخست باز و تطبیق شده است، ولی در صورت عدم اصابت آن با واقع، تصور مصلحتی یا دفع مفسدہ‌ای که این مخالفت با واقع را جبران کند، عقلاً دشوار و پیچیده نیست؛ برای مثال مصلحت همراهی ذهنی و ارتکازی عقلاً را در مسیر تحقق عدالت و پرهیز از ظلم یا دفع مفسدہ عدم این همراهی، می‌توان تصور کرد.

چهارم. در ادله شرعی که حکم شرعی به صورت قضیه حقیقیه بیان می‌شود، احکام به عناوین یا مفاهیم کلی که ممکن است از آن به طبایع - در مقابل افراد - تعبیر کنیم، تعلق گرفته‌اند (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸ / اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۵۳ / بروجردی، ۱۴۲۹، ص ۲۴۰ / نایینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۱۰ / عراقی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۸۰)

خوبی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۹۶ / خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸۳ / روحانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۳) و به حکم ثبات احکام شرع‌الی یوم‌القيامه، مفاهیم و رابطه آنها ثابت و همان است که در زمان صدور اراده شده است، ولی مصاديق ممکن است به تفاوت زمان و مکان، تفاوت کند.

پنجم. ظهور الفاظ قرآن و روایات معتبر حاکی از سنت، برای هر خواننده آگاه به قواعد لغوی و ادبی زبان عربی، در هر زمان و مکانی حجت است. مرجع تشخیص و تعیین این ظهورات، عرف عقلایی زبان و ادبیات عرب خواهد بود که زبان لغوی قرآن است.

ششم. حجت نهایی یک گزاره فقهی برگرفته از الفاظ قرآن و سنت، پس از اعمال همه قواعد عرفی حاکم بر جمع دلایی، مانند جمع میان عام و خاص، مطلق و مقید، ظاهر و اظهر و حاکم و محکوم خواهد بود.

۴. دلیل قاعده فقهی نفی ظلم

اگر سه گام ذیل، پی‌درپی در برداشت از آیاتی که ظلم را از ساحت باری‌تعالی نفی می‌کند، اثبات و طی شود، نتیجه منطقی آن اثبات قاعده فقهی نفی ظلم خواهد بود: «نظرداشت دست‌کم برخی از آیات به عالم تشریع احکام»، «معیاربودن تشخیص عرفی ظلم در این آیات» و «حکومت و مقدمبودن این آیات بر اطلاق ادله همه احکام در فقه».

۱-۴. نظرداشت آیات نفی ظلم به احکام شرع

آیاتی در قرآن کریم ضمن نظرداشت به تکوین، با نگاه به تشریع، از ساحت ربوی و درنتیجه همه احکام شرعی نفی ظلم می‌کند. در اینجا به صورت مشخص جمله مبارکه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبَدِ» مد نظر است. این جمله بر حسب خبر، در پنج آیه و بر حسب مبتدا و خبر، در سه آیه قرآن کریم آمده است (ر.ک: آل عمران: ۱۸۲ / انفال: ۵۱ / حج: ۱۰ / فصلت: ۴۶ / ق: ۲۹).

سه دلیل برای اثبات نظرداشت این جمله به عالم تشریع قابل ارائه است: نخست. جمله اطلاق دارد و هرگونه ظلم را در عالم تکوین و تشریع از ذات باری تعالیٰ نفی می‌کند. در اینجا به دو نکته اشاره می‌شود:

۱. اینکه ظلم اصولاً و حقیقتاً به عالم تکوین مربوط است. اگر می‌گوییم ظلم در عالم تشریع و جعل احکام الهی نیست، باز هم به عالم تکوین برمی‌گردد؛ زیرا تشریع و جعل حکم با این لحاظ متصف به ظالمانه‌بودن یا نبودن می‌شود که مصدر حکم آن را از مخاطب یا مکلف می‌خواهد و بر سریچی از آن، عقاب و جزا قرار می‌دهد. اگر عقاب لحاظ نشود، ظالمانه‌بودن یا نبودن تشریع و حکم معنا و محصلی ندارد؛ ازین‌رو قرار داشتن مفاد جمله شریفه: «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ»، در هر پنج مورد اشاره شده در قرآن کریم، در سیاق عقاب و ثواب اعمال نمی‌تواند مبنای اشکال بر اطلاق نسبت به عالم تشریع باشد؛ به عبارت دیگر مفاد جمله این است که خداوند کسی را ظالمانه عقاب نمی‌کند یا ظالمانه کسی را اخذ به اعمال نمی‌کند. همین امر کفایت می‌کند تا جمله شریفه شامل نفی تشریع و حکم ظالمانه نیز باشد؛ زیرا اتصاف به ظلم برای تشریع و حکم مجعل از آن‌رو می‌تواند باشد که امثال آن خواسته شود و بر ترک امثال، استحقاق عقاب باشد.

۲. اینکه از صیغه ظاهرآً مبالغه نفی ظلم در جمله شریفه، نباید توهمند شود که ظلم غیرمبالغه‌ای - مثلاً ظلم غیرشیدید - از قلمرو نفی بیرون مانده است و به همین دلیل مفاد جمله شریفه و قاعده‌ای که بخواهد از آن به دست آید، نفی ظلم شدید و مبالغه‌آمیز است؛ زیرا اولاً، در آیات دیگری (ر.ک: آل عمران: ۱۰۸ / نساء: ۴۰ / یونس: ۴۴ / غافر: ۳۱) بدون صیغه مبالغه، از ذات باری تعالیٰ نفی ظلم شده است. نمی‌توان پذیرفت دو گونه نفی ظلم مد نظر است: نفی مبالغه در ظلم و نفی هرگونه ظلم: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۱۰۸)؛ ثانیاً، برای دفع این توهمند، مفسران بیان‌ها و توجیهات جالب و متنوعی دارند که هدف همه آنها تثبیت نفی مطلق و هرگونه ظلم است (ر.ک: زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۱ / سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۱۰ / شنقيطي، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۳۲ / فخر رازی، [بی‌تا]، ج ۲۸، ص ۱۷۲ / طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۶ / طباطبائی،

[بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۲۰ و ج ۹، ص ۱۰۱ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴ / مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۹۹).

دوم. برخی آیات نفی ظلم، به طور خاص در مقام بیان چگونگی جعل احکام شرعی است. به این آیه شریفه توجه شود: «وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (نحل: ۱۱۸). ظهور بلکه صراحت «حرمنا»، عالم تشریع و جعل احکام است. می‌فرماید در تشریع این تحریم، خداوند به آنان ظلم نکرده است. برای اثبات این برداشت، نیازی نیست بدانیم آن محرمات چه بوده است، ولی به نظر می‌رسد عبارت «ما قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ» در آیه شریفه، اشاره به این آیه داشته باشد: «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيَّاتٍ أُحْلِتَ لَهُمْ وَ بِصَدَقَةٍ مَعْنَى سَيِّلَ اللَّهِ كَثِيرًا» (نساء: ۱۶۰)؛ بنابراین آیه نخست - به ویژه با ضمیمه شدن آیه دوم - نشان می‌دهد مانند عالم تکوین، در عالم تشریع نیز اولاً، خداوند به کسی ظلم نمی‌کند؛ ثانیاً، ظلم انسان‌ها سبب تکالیفی مجازات‌گونه بر آنان می‌شود.

آیات مذکور درباره یهودیان است، ولی قطعاً در بیان نفی ظلم در مقام تشریع احکام، نمی‌تواند مختص یهود باشد. ازسویی نمی‌توان پذیرفت نفی ظلم به صورت مطلق از ساحت باری تعالی در قرآن کریم، در جایی شامل مقام تشریع و در جای دیگر، بدون هیچ قرینه خاصی، شامل مقام تشریع نمی‌شود؛ بنابراین ورود نفی ظلم در مقام تبیین احکام شرع، در برخی موارد همچون آیه ۱۱۸ سوره نحل، قرینه روشنی است بر اینکه در جاهایی که به طور مطلق می‌آید، نظر به مقام تشریع نیز دارد.

سوم. در چند روایت در مقام بیان احکام شرع، به جمله مبارکه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» تمسک می‌شود. تعداد این تمسک‌ها آن‌اندازه است که بدون نیاز به بررسی سندی، راهنمایی سنت را برای فهم قرآن کریم درمورد جمله مبارکه برای ما رقم بزنده؛ در ذیل به چند نمونه اشاره می‌شود:

- در روایتی از امام رضا آمده است: «قلت: فهل يکلف عباده ما لا يطيقون؟ فقال: كيف يفعل ذلك؟ و هو يقول: و ما ربك بظلام للعبيد: عرض كردم: آيا خداوند بندگان خود را به چیزی که طاقت ندارند، تکلیف می‌کند؟ فرمود: چگونه چنین کند، در حالی که فرموده

است: و پروردگارت ستم‌پیشه بر بندگان نیست» (صدقوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۳). روایت، آشکارا و بدون هیچ اشکالی در مقام توضیح تشریع الهی و احکام شرع، به آیه شریفه تمسمک می‌کند تا نشان دهد این جمله برای فهم احکام شرع قابل استدلال است. اگر فقیهی باورمند به دلالت جمله: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حجک ۷۸) بر قاعده نفی حرج، با پرسش مذکور در روایت روبرو شود، می‌تواند پاسخ را با این جمله از قرآن کریم ارائه دهد، ولی امام رضا^ع طبق روایت، آیه نفی ظلم را برای پاسخ برمی‌گزیند؛ پس همان‌گونه که آیه نفی حرج به دلیل نظرداشت به تشریع، برای پاسخ مناسب است، آیه نفی ظلم نیز به همین دلیل مناسب پاسخ می‌باشد، بلکه شاید به دلیل ایراداتی که برخی بر دلالت آیات قرآن بر قاعده نفی حرج وارد می‌کنند (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۴۰)، اساساً پاسخ به پرسش‌هایی چون پرسش مذکور در روایت، فقط با آیات نفی ظلم و در قالب قاعده نفی ظلم امکان‌پذیر باشد. البته بررسی و اظهارنظر درباره این ایرادات، فرصت و قلمرو دیگری از موضوع را می‌طلبد.

- در روایت دیگری در بیان چگونگی تشریع نمازهای پنج‌گانه این‌گونه آمده است:
... نزل عليه جبرئیل^ع فقال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام ويقول: [لك] إنما تنس بخمسين ما يبدل القول لدلي و ما أنا بظلام للعييد: جبرئيل بر حضرت نازل شد و گفت: اي محمد، همانا پروردگارت بر تو درود می‌فرستد و می‌گوید: نمازها پنج‌تا است به پنجاه‌تا؛ همانا سخن نزد من دگرگون نمی‌شود و من ستم پیشه بر بندگان نیستم (صدقوق، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۹ / همو، ۱۴۱۷، ص ۵۴۴ / همو، [بی‌تا]، ص ۱۷۷ / همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۳ / حرر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۶).

ظهور روایت در اینکه در بیان جعل احکام شرع به آیه نفی ظلم تمسمک می‌شود، قابل انکار نیست.

- در روایت سوم، به نقل از امیر مؤمنان^ع، ابتدا از مسلمانانی گلایه می‌شود که پس از رحلت پیامبر اکرم^ع، ولایت بر امت را از شایسته آن دور کردند. سپس نتیجه آن را از جمله، اختلاف و انحراف در احکامی مانند احکام ارث می‌دانند. آنگاه به جمله «و ما الله بظلام للعييد» تمسمک می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۷۸ / حرر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶، ص ۷۷). ظاهر تمسمک این است که اگر ظلمی در احکام انحرافی ارث می‌بینند، از ناحیه

جعل الہی نیست؛ زیرا خداوند احکام ظالمانه جعل نمی‌کند.

- در روایت دیگر، درباره کسانی که معارف دین را از مصدر اهل بیت طلب نکردند و به استنباط‌های شخصی روی آوردن، می‌فرماید: هلاکت خود را از جایی که محل امن احتیاط خود می‌پنداشند، رقم زدند. سپس با تمسک به «وَ مَا رَبَّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ»، هلاکت آنان را در اثر اعمال‌شان می‌داند، نه ازسوی خداوند سبحان: «فَاتَاهُمُ الْهَلْكَلُ مِنْ مَأْمَنِ إِحْيَاٰهُمْ، وَذَلِكَ بِمَا كَسْبُتُ أَيْدِيهِمْ وَمَا رَبَّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» (عیاشی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰ / حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۷۱). درنهایت رجوع به اهل بیت را رجوع به «یعرفون الحال والحرام» می‌داند (همان) تا شمول سخن برای دایره تشریع را نشان دهد.

- در روایت دیگری برای نفی جبر در افعال انسان به آیات نفی ظلم، به جمله «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» استدلال شده است، ولی این استدلال از رهگذر تطبیق آیات بر احکام شرع به سرانجام رسیده است. این تطبیق در روایت با مثال عرفی بنده‌ای که ازسوی ارباب مدعی عدل و نفی ظلم از خود، مأمور خرید چیزی می‌شود، ولی ثمن این خرید را ارباب در اختیار او قرار نمی‌دهد، بیان می‌شود. سپس نتیجه‌گیری می‌شود چنین مأموریتی که به مقتضای مولویت مولا، عدم انجام آن استحقاق مؤاخذه و عقاب را باید برای بنده رقم بزند، غیرعادلانه و ظالمانه است و عرف عقلایی از مولای مدعی عدل و نفی ظلم این مأموریت و حکم را نمی‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۵۳). تطبیق مطلب روایت بر مثال عرفی ذکر شده فقط با نظرداشت جمله مبارکه به تشریع و بیان احکام شرع، درست به نظر می‌رسد.

از مجموع این روایات که شاید با تبعی پیشتر، به بیش از پنج مورد پیشین افزایش یابد، می‌توان اطمینان حاصل کرد از نظرگاه سنت به عنوان معلم قرآن، آیات «لیس بظالم» ناظر به هر دو (تکوین و تشریع) است. اگر این اطمینان از روایات بهنهایی به دست نماید، حصول آن به ضمیمه دلیل نخست و دوم، غیرقابل انکار است.

۴-۲. معیاربودن تشخیص عرفی ظلم در آیات نفی ظلم

برای استفاده قاعده فقهی از آیات نفی ظلم که مانند هر قاعده فقهی دیگری در مقام

اثبات کارساز باشد، صرف نظرداشت این آیات به مقام تشریع کافی نیست؛ زیرا ممکن است گفته شود این آیات ظاهر در ظلم واقعی عندالله تعالی است که دلیلی بر راهیابی فهم عرفی ما به آن وجود ندارد، بلکه ممکن است تشخیص عرفی ظلم را تخطیه کند. این نکته از برخی صاحب‌نظران، همراه با به‌چالش‌کشیدن نظرداشت به مقام تشریع، در مفاد «لیس بظلام» نقل شده است:

آیه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲) اصلاً در مقام تشریع نیست تا ما برای احکام فقهی به این آیه استدلال کنیم. آیه، این امر واقعی را بیان می‌کند که خداوند ظالم نیست و مرتكب واقع ظلم نمی‌شود، نه اینکه چیزی را که عقلاً ظلم می‌دانند، مرتكب نمی‌شود. ممکن است عقلاً چیزی را ظلم بدانند، اما خدا ظلم نداند؛ چون نظر عقلاً را تخطیه می‌کند (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴).

به قرینه نفی کلی مقام تشریع، در این سخن مقصود این است که هیچ‌گونه قاعده، حکم، نظر و نظریه فقهی نمی‌توان از جمله شریفه به دست آورد. همچنان‌که می‌توان گفت چون در مقام بررسی قاعده عدالت و نفی ظلم در فقه بوده‌اند، دلالت سایر آیات نفی ظلم از ساحت باری تعالی را نیز در فقه چهار همین اشکال نبودن در مقام تشریع می‌دانند، ولی درادامه، معیاربودن تشخیص عرفی ظلم را منوط به این می‌دانند که خطاب متوجه مکلفان باشد:

اما خطاباتی که به خود مکلفان متوجه است و می‌گوید ظلم نکنید، ظهور دارند در اینکه هرچه را عقلاً ظلم می‌دانند، انجام ندهید. این ظهور را ازانجا می‌فهمیم که اگر چنین ظهوری نباشد، لغو می‌شود. اگر خطاب به مردم کنیم و بگوییم ظلم نکنید و منظورمان این باشد که آنچه را ما ظلم می‌دانیم، انجام ندهید، این خطاب خاصیت ندارد؛ چون من نمی‌دانم شما چه چیزی را ظلم می‌دانید و چه چیزی را ظلم نمی‌دانید. ما به این‌گونه خطابات که ناظر به مقام تشریع است و خطاب حالت نهی و نفی دارد، مثل «ظلم نکنید» یا «ظلم حرام است»، می‌توانیم تمسک کنیم (همان).

بخشی از سخن مذکور ناظر به این است که آیات نفی ظلم اساساً ظهور و دلالتی بر شمول نسبت به مقام تشریع ندارند. نقد این بخش در بند الف که گام نخست در اثبات قاعده نفی ظلم است، گذشت، ولی بخش دیگر ناظر به این است که به‌رغم

نظرداشت آیات به عالم تشریع، ظلم عرفی معیار تشخیص و تطبیق مصاديق ظلم، در آن نیست. کبرای کلی که مبنای این بخش است را بر اساس دلیل ارائه شده می‌پذیریم. فقط تکمله‌ای لازم بدان می‌افزاییم که بر اساس دلیل مذکور، معیار در عرفی بودن مفاد لفظ، مخاطب قرار گرفتن عرف برای عمل و انجام تکالیف بر اساس آن مفاد است؛ وجود خصوص امر و نهی در کلام لازم نیست. از همین‌رو در مثل «**مَا جَعَلَ عَلِيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**» (حج: ۷۸)، با وجودی که امر و نهی در آن نیست، ملاک را حرج عرفی می‌دانند؛ زیرا گرچه امر و نهی در این جمله وجود ندارد، ولی در مقام بیان عمل به تکالیف است که می‌فرماید اگر حرجی شد، برداشته می‌شود. به نظر می‌رسد این تکمله مورد قبول صاحب‌نظر مذبور نیز باشد؛ چراکه درادامه، قاعده فقهی مورد انکار خود را که بخواهد از دلیل «لیس بظلم» به دست آید، به قاعده نفی حرج و لا ضرر تمثیل می‌کند (همان، ص ۳۴۵). روشن است در ادله این دو قاعده، امر و نهی وجود ندارد. نتیجه اینکه کبرای کلی برای معیار بودن تشخیص عرفی این است که مفاد لفظ درباره احکام شرع در مقام عمل کردن و انجام تکالیف باشد.

ادعای ما در گام دوم این است که دلیل «لیس بظلم»، برخلاف سخن منقول از صاحب‌نظر مذکور، صغای کبرای پیش گفته می‌باشد؛ برای اساس ظلم عرفی در فهم آن معیار است، نه واقعی. در ذیل سه مطلب در اثبات تمام بودن صغای مذبور ارائه می‌شود تا طی آن گام دوم اثبات قاعده نفی ظلم (عرفی بودن معیار ظلم) برداشته شود.

۱. از سه دلیل مورد اشاره که برای اثبات نظرداشت به عالم تشریع ارائه شد، دلیل سوم و بلکه دوم، صغای همان کبرا و معیار درستی را که صاحب‌نظر مد نظر برای معیار بودن ظلم عرفی در فهم «لیس بظلم» گفته است، تأمین می‌کند. معیار این بود که جمله برای فهم و عمل مکلفان القا شود تا عرف عقلایی برای عمل به احکام، معیار عرفی خود را در نظر گیرد؛ برای مثال اینکه می‌گوییم در قاعده نفی حرج، ملاک حرج عرفی است، برای این است که دلیل نفی حرج در هنگام بیان احکام شرعی وضو، غسل و تیم وارد شده است (مائده: ۶). با همین معیار با توجه به اینکه در روایات مذکور - به ویژه روایت نخست و پنجم - در ضمن بیان احکام شرعی و عمل مکلفان، تمسک

به «لیس بظلام» می‌شود، عرفی‌بودن ظلم در فهم «ظلام» به دست می‌آید. پیش‌تر اشاره شد که اگر باورمندان به قاعده نفی حرج در قرآن کریم با پرسش ذکرشده در روایت روبه‌رو شوند، قطعاً می‌توانند در پاسخ، مثل کریمه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) را یادآور شوند، ولی در روایت به «وَمَا رَبَكَ بِظَلَامٍ لِلْعَيْدِ» تمسک شده است؛ بنابراین طبق روایت مذکور، تمسک به این جمله مبارکه در بیان احکام شرع، هم‌سنگ تمسک به مثل کریمه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» خواهد بود.

۲. دقت در روایت ذیل نشان می‌دهد که در نفی ظلم از ساحت باری تعالی، همان ظلم عرفی که خداوند سبحان از مردم / مکلفان ترک آن را خواسته، معیار می‌باشد. روایت این‌گونه است:

... الصادق عليه السلام أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ، وَعِلْمُهُ كَثِيرٌ لَا يَدْلِعُهُ مَنْهُ، فَاذْكُرْ مَا يَسْهُلُ الْوَقْفَ عَلَيْهِ، وَيَتَهَيَّأُ حَفْظُهُ. فَقَالَ: أَمَا التَّوْحِيدُ فَإِنَّ لِاتِّبَاعِهِ رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ، وَأَمَا الْعَدْلُ فَإِنَّ لِاتِّسَابِهِ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَامِكَ عَلَيْهِ [ترجمه: مردی از امام صادق ع پرسید: همانا اساس دین توحید و عدل است و دانش آن گسترده است و هر عاقلی چاره‌ای جز فراگیری این دانش ندارد. راه آسان فراگیری و از دست‌ندادن این دانش را بفرمایید. حضرت فرمود: توحید این است که هرچه بر خود روا می‌داری، بر پروردگارت روا نداری و عدل این است که هرچه را آفریننده‌ات تو را بر آن سرزنش کرده است، به او نسبت ندهی] (صدق، ۱۳۶۱، ص ۱۱ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۶).

ظلم مصدق آشکار «مَا لَامِكَ عَلَيْهِ» است. طبق روایت می‌توان گفت چون مکلف / انسان، ازسوی خداوند آفریدگار در قرآن و طبق روایات، به ظلم کردن ملامت شده است، ظلم عرفی ملاک می‌باشد؛ زیرا ظلمی که مکلف به عدم انجام آن تکلیف می‌شود، همانند متعلق سایر تکالیف، عرفی است و چون با «ما»ی موصوله، همین ظلم مورد ملامت نباید به «خالقک» نسبت داده شود، پس ظلم عرفی به خداوند نسبت داده نمی‌شود؛ براین اساس هر حکم شرعی که اعتبار آن عرفان نسبت دادن ظلم عرفی به خالق باشد، از اعتبار می‌افتد. در روایت مذکور تمسکی به قرآن کریم نشده است، ولی دلالت می‌کند که نفی ظلم از خداوند، به معیار ظلم عرفی است. همین امر کفایت می‌کند تا در صورت باور به روایت، وقتی نفی ظلم از خداوند را در قرآن

می خوانیم، آن را به ظلم عرفی بفهمیم.

۳. در قرآن کریم ۲۸۹ آیه به انجای گوناگون معنایی بر نفی، تقبیح و منع ظلم وجود دارد. پنجاه آیه از این آیات، نفی ظلم از ذات باری تعالی و ۲۳۹ مورد درباره ظلم به عنوان فعل مکلفان/ مردم است (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۵). طبق معیار پیش گفته از زبان برخی صاحب نظران، معیار در ۲۳۹ مورد مذبور، ظلم عرفی است. نمی توان پذیرفت بدون هیچ قرینه قابل اتکایی این پنجاه مورد برخلاف حدود پنج برابر آن بقیه ۲۳۹ مورد، بر معنای واقعی ظلم که عرف مخاطب مصاديق آن را نمی فهمد، حمل شود. البته از این پنجاه مورد ممکن است برخی به دلیل اینکه درباره نفی ظلم در آخرت است و عرف کلاً از مصاديق امور اخروی درک کاملی ندارد، ظلم عرفی تلقی نشود، ولی این امر قرینه خاصی است که شاید باعث رفع ید از عرفی بودن ظلم در این امور شود و ضرری به عرفی بودن ظلم در غیر این امور نخواهد زد.
اگر در برخی از سه مطلب پیش گفته تردید روا باشد، از مجموع آنها به عنوان قرینه دست کم اطمینان آور نمی توان دست برداشت که مقصود در «لیس بظلام» ظلم عرفی است و عرف حاکم بر فهم الفاظ می فهمد.

۴-۳. حکومت آیات نفی ظلم بر اطلاق ادله همه احکام در فقه

اکنون که ثابت شد جمله مبارکه «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ» ناظر به تشریع است و ظلم عرفی نیز در آن ملاک می باشد، نوبت تبیین حکومت و تقدم آن بر اطلاق ادله احکام می رسد. در اینجا با صحنه تقابل دو اطلاق رویه رو هستیم؛ یکی اطلاق دلیل حکم شرعی و دیگری اطلاق نفی ظلم از ذات باری تعالی (شارع حکم شرعی)؛ برای مثال اگر در مورد و شرایطی در اطلاق حکم نصف بودن دیه زن نسبت به مرد، ضمن اذعان به اصل این حکم شرعی^۱ تردید کنیم، در صورتی که این تردید ناشی از ظالمانه بودن عرفی

۱. «دیة المرأة نصف دیة الرجل» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۹۸ / طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۸۱ / حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۸۱ / معزی ملایری، ۱۳۶۹، ج ۲۶، ص ۱۵۵).

عقلایی جریان حکم در آن مورد باشد،^۱ اطلاق حکم شرعی با اطلاق ادله نفی ظلم، مانند «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَيْدِ» درگیر می‌شود. ادعا این است که این درگیری دلالی مثل درگیری دلالی عام با خاص است که با جمع دلالی پایان می‌پذیرد. در مثال عام و خاص، درگیری با حمل عام بر خاص پایان می‌پذیرد و در اینجا با حکومت ادله نفی ظلم بر اطلاق دلیل حکم شرعی، درگیری منجر به یک جمع دلالی می‌شود و پایان می‌یابد.

دلیل ادعای ما این است که لسان دلیلی مانند «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَيْدِ» بر همه تشریعات ذات باری تعالی حکومت دارد و آن را به غیر ظالمانه بودن تبیین و تحديد می‌کند. در نگاه نخست، این تحديد، هم اصل و هم اطلاق هر حکمی را که عرفًا ظالمانه تشخیص داده شود، شامل می‌شود، ولی در جای دیگر گفته‌ایم (ر.ک: صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۳) به دلیل قطعی بودن دلالت هر دلیل در اصل حکم، این نگاه با تخطیه اطلاق «لیس بظلام»، به وسیله دلیل حکم، در اصل حکم تعديل می‌شود. درنتیجه اصل حکم از شمول اطلاق «لیس بظلام»، بیرون می‌آید. اما اطلاق حکم که طبعاً قطعی نیست، بلکه بدون درنظر گرفتن درگیری با دلیل نفی ظلم، ظنی معتبر است، نمی‌تواند از این شمول بیرون آید. با توجه به لسان تصرف و تحديد، در دلیل نفی ظلم که پیش‌تر ثابت کردیم با معیار عرفی ظلم، ناظر به تشریع احکام نیز هست، اطلاق دلیل حکم که تحت شمول دلیل نفی ظلم باقی است، به واسطه نفی مزبور از اعتبار ساقط می‌شود.

اگر پرسیده شود چرا درگیری دو اطلاق مزبور به معنای تعارض این دو نباشد؟ در پاسخ باید گفت لسان تصرف و بیان کلی در احکام در «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَيْدِ»، اجازه نمی‌دهد نوبت به تعارض برسد و کار را در جمع دلالی به نحو حکومت تمام می‌کند.

۱. از خواننده گرامی انتظار می‌رود به قیود مثال که به دقت انتخاب شده است، توجه کامل روا دارد؛ از جمله، قید «با اذعان به اصل حکم» از آن روست که تردید در مورد، ناشی از این نباشد که اصل حکم را عرفًا ظالمانه بدانیم و درنتیجه در مورد هم، همان ظالمانه بودن را سرایت دهیم یا قید «عقلایی» در «عرف عقلایی» برای این است که عرف متأثر از تبلیغات غیر عقلانی و جانبدارانه علیه احکام اسلام را از دایره سخن بیرون کیم.

این پاسخ بر مبنای کسانی است که ملاک حکومت یک دلیل بر دیگر را «تصرف دلیل حاکم در عقد وضع یا عقد حمل دلیل محکوم» می‌دانند.^۱ بر اساس برخی مبانی دیگر در تفسیر حکومت (ر.ک: روحانی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۳۹۶)، حکومت را در اینجا می‌توان توجیه کرد که برای رعایت اختصار بدان نمی‌پردازیم.

نباید گفت «چرا مانند اصل و نص حکم که گفته‌ایم رادع و تخطیه‌کننده تشخیص عرف از ظلم و مقدم بر دلیل نفی ظلم است (صرامی، ۱۳۹۷، ص ۶۵)، اطلاق دلیل حکم هم رادع و مقدم نباشد؟»؛ زیرا اولاً، با وجود حکومت مذکور، اساساً نوبت به این پرسش نمی‌رسد؛ ثانیاً، بر فرض این پرسش جای داشته باشد، پاسخ این است که اگر اطلاق دلیل حکم را مقدم بر دلیل نفی ظلم کنیم، به معنای کنار گذاشتن کل فهم عرفی و عقلایی دلیل «لیس بظلام للعَبِيدِ» در دایره تشریعات خواهد بود؛ زیرا هم اصل احکام شرعی و هم اطلاق آن از این دایره بیرون می‌مانند، درحالی‌که قبلًاً ادله خود را برای شمول دلیل مذبور نسبت به دایره تشریعات و احکام شرعی با ملاک عرفی ظلم اقامه کردیم؛ بنابراین برای حفظ دلالت و شمول اثباتی این دایره، باید تقدم اطلاق دلیل نفی ظلم نسبت به اطلاق دلیل حکم را در جایی که عرفًاً مصادقی از ظلم شده است، بپذیریم. این تقدم، معنا و مفادی جز آنچه در مقاله حاضر از آن به قاعده نفی ظلم یاد کردیم، نخواهد داشت و به معنای اثبات قاعده فقهی مذبور است.

۵. چند نمونه از به کار گیری قاعده؛ مثال‌ها و مصاديق

سه دسته مثال برای کاربرد قاعده نفی ظلم ارائه می‌کنیم: دسته نخست، احکامی که در قرآن و روایات آمده است و عند التحلیل، مثال و مصادقی از قاعده می‌باشد؛ دسته دوم، احکامی که در متون فقهی و برخی مقالات در فقه عدالت به دید می‌آید و نشان خواهیم داد قاعده نفی ظلم می‌تواند مستند آن باشد؛ دسته سوم، مثال‌هایی که نویسنده

۱. در اینجا تصرف در عقد حمل است؛ مانند حکومت ادلہ نفی حرج بر احکام اولیه (نایینی، ج ۳، ص ۲۶۱ و ج ۴، صص ۵۹۴ و ۷۱۲).

با اعتماد به این قاعده در ابواب گوناگون فقهی ارائه می‌دهد.

مثال‌های دسته نخست: در قرآن کریم حکم ممنوعیت «جَهْرٌ بِالسُّوءِ» مقید به عدم ظلم شده است: «لَا يُحِبُ اللَّهُ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقُولِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ حَدَّا وَنَدَ آشکاراً بَدِيًّا گفتند را دوست ندارد، مگر کسی که مورد ظلم قرار گرفته است» (نساء: ۱۴۸).

برخی فقهاء این آیه شریفه را از ادله استثنای حرمت غیبت برای دفع ظلم شمرده‌اند (بحرانی، [بی‌تا]، ج ۱۸، ص ۱۶۰ / عاملی، ۱۴۲۴، ج ۱۲، ص ۲۱۸ / انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۷)، ولی روشن است که اطلاق آیه فراتر از غیبت می‌باشد، بلکه حرمت یا دست‌کم کراحت - با توجه به تعبیر «لَا يُحِبُ» - بدی گفتن آشکار را هم در قالب غیبت و هم در هر قالب دیگری، محدود به جایی می‌کند که برای دفع ظلم نباشد.

تقریر مثال یا مصدق‌بودن آیه شریفه برای قاعده نفی ظلم که بر محور جمله قرآنی «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَيْدِ» استفاده کردیم اینکه تقید حکم ممنوعیت رفتار «جهر به سوء» به جایی که این رفتار برای رفع ظلم نباشد، به معنای رفع توهمندی اطلاق از این حکم شرعی در جایی است که از امتحان آن بر مکلف ظلم لازم آید؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت حکم ثابت و عوض‌نشدنی ممنوعیت جهر به سوء، اگر در شرایطی سبب ظلم شود، حکم شرعی و قابل امتحان نخواهد بود. این همان مفاد قاعده نفی ظلم است. روشن است که ظلم را شرایط خارجی بر مکلف تحمیل می‌کند، نه حکم شرعی، ولی اطلاق حکم شرعی حتی در چنین شرایطی و همراه با آن به معنای ظالمانه‌بودن این اطلاق تلقی می‌شود. در مثال مذکور، این همراهی نفی شده است. طبعاً باید توجه داشت مقصود از مثال‌بودن در اینجا به لحاظ عالم ثبوت است، نه اثبات؛ زیرا در مثال مذکور، به دلیل اتصال قید به مقید، اطلاقی - هرچند ابتدائی - شکل نمی‌گیرد، ولی در احکامی که همچون دلیل «لَيْسَ بِظَلَامٍ» بر اطلاق آن حاکم است، شاید بی‌توجه به این دلیل حاکم، ابتدائی اطلاق شکل بگیرد.

در مقام تنظیر قاعده نفی ظلم به قاعده نفی حرج که مورد قبول فقهاست، می‌توان گفت حرجی و سخت‌بودن وضو با آب یخ در سرمای شدید را چنین شرایطی تحمیل کرده است، ولی اطلاق وجوب وضو برای این شرایط به معنای همراهی اطلاق حکم

وجوب وضو با شرایط حرج و حرجي بودن حکم شرعی خواهد بود که طبق قاعده نفی حرج، این اطلاق و همراهی نفی شده است.

مثال دوم از دسته نخست، روایتی از یونس بن یعقوب است:

قال: كنت عند أبي عبدالله[ؑ] فدخل عليه رجل من القماطين فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعرف أن حملك فيها ثابت و إنا عن ذلك مقصرون؟ فقال[ؑ]: ما أنصفتاكم إن كلفناكم ذلك اليوم[ؑ]: یونس بن یعقوب می گوید نزد امام صادق[ؑ] بودم که مردی از طناب‌سازان بر حضرت وارد شد و گفت: فدایت شوم! در دستانمان سود معاملات، اموال و کالاهای تجاری است که می‌دانیم حق شما در آن ثابت است، آیا از این رو مقصیریم؟ حضرت فرمود: اگر امروز آن را بر شما واجب کنیم، با شما انصاف نکرده‌ایم (صدقه، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۴ / طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۳۸).

شاهد در جمله اخیر است که انصاف را مانع از تکلیف به دادن حق امام[ؑ] در اموال دانسته‌اند. انصاف در عرف، رعایت عدل است که از عدمِ اعمال آن ظلم لازم می‌آید. واژه «اليوم» در روایت به شرایط خاص زمان و مکان صدور روایت برای کسانی اشاره دارد که حق امام در اموال آنهاست و پرسش از تقصیر آنان درصورت ادا نکردن آن حق شده است. عدم انصاف یا همان عدم رعایت عدل درصورت تکلیف به ادائی حق، بدین معناست که الزام به ادائی این حق در آن شرایط بر صاحبان آن اموال ظلم است؛ بنابراین اطلاق ادله وجوب ادائی حق امام از اموال، مقید به شرایطی می‌شود که بر مؤدیان ظلم نشود. این تقیید را می‌توان حتی درصورتی که مورد را از احکام ولایی و حکومتی بدانیم، به دست آورده؛ زیرا اعمال حکم حکومتی که از معصوم[ؑ] سر می‌زنند، درصورتی که همراه با بیان ملاک کلی حکم باشد، آن ملاک بسان حکم کلی شرعی، بلکه خود حکم کلی شرعی است، نه حکم حکومتی.

مثال سوم از دسته نخست، روایتی است که در آن ضمن شمارش انواع سوگنهای شرعی، جایی را که برای رهایی خود یا مسلمانی از چنگ تعدی و ظلم ظالم و متجاوزی، سوگند دروغ بخورد، نه تنها حرام و سبب کفاره نمی‌داند، بلکه پیامد آن را اجر و پاداش می‌داند: (فَإِمَّا الَّتِي يُؤْجِرُ عَلَيْهَا الرَّجُلُ إِذَا حَلَفَ كَاذِبًا وَ لَا تَلْزِمُهُ الْكَفَارَةُ فَهُوَ أَنْ يَحْلِفَ الرَّجُلُ فِي خَلَاصِ امْرَأَ مُسْلِمٍ أَوْ خَلَاصِ مَالِهِ مَنْ مُتَعَدِّدٌ يَتَعَدَّدُ عَلَيْهِ مَنْ لَصَ أَوْ

غیره» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۶۶). تعدی، عرفاً همان ظلم است که کسی در حق دیگری می‌کند. البته ممکن است - بلکه بعيد نیست - تعدی ظلم فاحش یا دست‌کم ظلم قابل توجه و بزرگ را گویند، ولی این نکته به استشهاد ما در اینجا ضرری نمی‌زند؛ زیرا غرض این است که مقیدبودن احکام به عدم ظلم را نشان دهیم. توضیحاتی که برای مثال نخست ارائه شد، در مثال‌های دوم و سوم نیز لازم است مد نظر قرار گیرد.

مثال‌های دسته دوم: صاحب جواهر در نقد نظر کسانی که گفته‌اند در قصاص جراحت سر، عمق جراحت معتبر نیست، بلکه صدق نام نوع جراحت سر (مانند متلاحمه، هاشمه و...) معتبر است، می‌گوید:

اگر عمق گوشت سر برای مجذن^{علیه} به اندازه نیم بند سر انگشت و برای جانی بیش از این باشد، طبق این قول، مجذن^{علیه} باید بتواند در قصاص جانی، بیش از آن و تا جایی که متلاحمه صدق می‌کند یعنی پرده استخوان سر، پیش برود، درحالی که این خلاف عدل است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۴۲، ص ۳۵۴).

آنگاه نقد خود بر نظر مزبور را در صورتی وارد می‌داند که اجماع معتبری بر اثبات آن در کار نباشد (همان).

با نظرداشت به اینکه «خلاف عدل» چنان‌که در بخش مفاهیم مقاله اشاره شد، همان ظلم است، به‌نظر می‌رسد صاحب جواهر در این مسئله برای تقيید ادله، به نفی ظلم تمسک می‌کند و بر این باور است که اگر اجماعی بر خلاف این تقيید وجود داشته باشد، باید به اجماع تمسک کرد. توضیح اینکه ادله قصاص همچون آیات: «... والحرماتُ قصاص فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ...» (بقره: ۱۹۴) و «... والجُروحَ قصاص ...» (مائده: ۴۵)، در مسئله مفروض است. ازسوی دیگر مفروض مورد قبول صاحب جواهر و کسانی که نظر آنها را نقد می‌کنند این است که ملاک قصاص و مثیلت در جراحات سر، اسامی جراحات سر (مانند متلاحمه، هاشمه و...) می‌باشد. با این دو مفروض مشترک، بحث و اختلاف در این است که تطبیق اطلاق ادله در فرضی که صاحب جواهر مطرح کرده، چگونه است. فرض او آنگاست که به‌دلیل ضخیم‌تر بودن سر جانی نسبت به سر مجذن^{علیه}، در عمق لایه‌های پوست، گوشت و

استخوان، صدق اسامی گوناگون جراحات سر همچون متلاحمه، هاشمه و... می‌تواند همراه با زیادی در عمق جراحت قصاصی وارد بر جانی نسبت به عمق جراحت وارد بر مجذنی^{*} علیه باشد. پرسش اینکه آیا در این مسئله به اطلاق ادله قصاص تمسک کنیم و بگوییم مجذنی^{*} علیه می‌تواند با رعایت نوع جراحتی که جانی بر او وارد کرده است و عدم تجاوز بیشتر از آن، جراحتی با عمقی بیشتر از جراحت وارد بر خود بر جانی وارد کند یا بگوییم نفی ظلم اطلاق را قید می‌زنند و سبب می‌شود فقط به اندازه عمق جنایت بتواند قصاص کند؟ صاحب جواهر نظر دوم را بر می‌گزیند، ولی می‌گوید اگر اجماع معتبری بر نظر نخست وجود داشته باشد، تسلیم آن می‌شویم. مستند این نظر در ذهن صاحب جواهر هرچه باشد، به نظر نویسنده قاعده نفی ظلم است که در اینجا بر اطلاق ادله قصاص حاکم می‌باشد، ولی این حکومت اگر اجماع یا هر دلیل معتبر دیگری به طور خاص، در مسئله در دست باشد، رنگ می‌بازد؛ زیرا چنین دلیل معتبری بر اصل و نص حکم خواهد بود، نه اطلاق حکم. پیش‌تر گفته شد دلیل بر اصل و نص حکم، نه تنها مقهور و محکوم قاعده نفی ظلم نیست، بلکه تشخیص ظالمانه بودن از سوی عرف عقلایی حاکم بر الفاظ را تخطیه می‌کند. گویا صاحب جواهر این مسئله را دقیقاً به عنوان مثال برای نظر برگزیده مقاله حاضر آورده است!

مثال‌های دیگر دسته دوم که در ادامه می‌آید، نمونه‌های ارائه شده به وسیله برخی نویسنده‌گان برای نقش عدالت در تقنین است. به نظر می‌رسد این مثال‌ها به عنوان مصاديق قاعده نفی ظلم، در قلمرو احکام شرعی نیز قابل ارائه باشد، بلکه تمسک به این قاعده برای درستی و اعتبار این مثال‌ها، مقدم بر تمسک به کلیات مسئولیت حکومت اسلامی برای اجرای عدالت و سایر مقاصد اسلامی است (ر.ک: علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، صص ۲۲ و ۳۱)؛ چراکه قاعده مذکور مستند به متن قرآن کریم، مستقیماً ناظر به همه احکام شرعی و تبیین‌کننده آن است. حکومت اسلامی ابتدائاً به اجرای احکام موظف است؛ ثانیاً و بالعرض اگر این اجرا با چالشی رویه‌رو شد، توجه به مقاصد برای رفع چالش در کنار ضوابط دیگر (ر.ک: صرامی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۶-۲۶۰) لازم می‌شود. این نکته با لزوم اجرای مستقل مقاصد، هم‌عرض با لزوم اجرای احکام به وسیله

حکومت اسلامی، منافاتی ندارد.

یک مثال تفاوت دیه زن و مرد می‌باشد. گفته شده است:

اگر در فرهنگ عمومی یک جامعه، احکام مهریه، عاقله و وجوب نفعه عملاً اجرا نشود و جهادی هم در کار نباشد، یعنی این احکام از فرهنگ آن جامعه رخت بربرسته باشد و اجرا نشود، اجرای احکام مربوط به تفاوت دیه زن و مرد در آن جامعه ظالمانه می‌نماید (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، ص ۳۴).

پیش‌فرض تلقی ظالمانه در مثال مذکور، پیوستگی احکام مزبور با احکام تفاوت دیه زن مرد در نظام حقوقی اسلام است؛ به گونه‌ای که در مقام جبران مالی از دسترفتن مرد، ارزش مالی بالفعل یا بالقوه او را برای جامعه و بازماندگان، بیش از ارزش مالی زن می‌نمایاند. در این صورت اگر احکام مزبور اجرا نشود، اجرای احکام تفاوت دیه، بر هم زدن حاکمیت ترازوی عدل میان مجموعه به پیوسته احکام خواهد بود. طبعاً این وضعیت منافاتی با جنبه‌های انسانی و عاطفی مسئله ندارد؛ زیرا دیه جنبه مالی دارد و لزوماً ناظر به این جنبه‌ها نیست.

به‌نظر می‌رسد اگر تلقی ظالمانه‌بودن در شرایط مثال مذکور، در عرف عقلایی معترف و متعهد به احکام اسلام شکل گیرد، اطلاق ادله احکام تفاوت دیه زن و مرد تحت تأثیر قاعده نفى ظلم، از حجیت ساقط خواهد بود.

مثال دوم در مسئله تفاوت ارث زن و مرد است که در همان شرایط مثال پیشین و با همان تقریر قابل ذکر است. نویسنده مثال قبل این مثال را نیز در پاورقی مطرح می‌کند، ولی ترجیح می‌دهد آن را به‌دلیل قرآنی‌بودن مستند، کنار بگذارد (همان، ص ۴۳). به‌نظر می‌رسد برای کنارگذاشتن آن به‌عنوان مثالی برای قاعده نفى ظلم، بهویژه که مستند این قاعده نیز قرآنی است و هرگونه شایبه‌ای را دفع می‌کند، وجهی نداشته باشد، بلکه باید توجه داشت فلسفه تفاوت زن و مرد که مبنای توجیه ظالمانه‌بودن حکم بر اساس پیوستگی احکام فقهی تلقی شده است، درخصوص حکم تفاوت ارث زن و مرد روایت شده است (صدقوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۷۰). ممکن است بر اساس این توجیه تصور کرد که اگر احکام متعادل با حکم ارث از جامعه رخت بریند، اطلاق حکم تفاوت ارث، ظالمانه قلمداد شود.

هر دو مثال اخیر با اشکال دیگری روبه رو می باشد و آن اینکه تفاوت زن و مرد در احکام ابتدائیّه در اصل و نه در اطلاق، ظلم نیست، بلکه تبعیض است. هر تبعیضی لزوماً نزد عرف ظلم نیست. تبعیض ممکن است ظالمانه باشد، ممکن است فقط حکیمانه نباشد و ممکن است حکیمانه باشد که طبعاً ظالمانه هم نیست. توجیه هماهنگی احکام با یکدیگر که در روایات پیشین، درباره تفاوت زن و مرد در ارث وارد شده است، ظاهراً در مقام توجیه حکیمانه بودن می باشد، نه ظالمانه بودن.

با وجود اشکال مذکور نمی توان امکان تلقی عرفی ظالمانه بودن را به صورت موردی و شرایط خاص - نه لزوماً به طور کلی در جامعه - درباره احکام متفاوت زن و مرد در دیه و ارث منکر شد. از همین رو در دو مثال اخیر به لحاظ قاعده نفی ظلم، وقوع تلقی عرفی ظالمانه بودن ملاک است، منشأ و گستره این تلقی تا آنجاکه با اطلاق حکم درافتند - نه اصل آن - مهم نیست.

مثال سوم باتوجه به تغییر و پیشرفت فناوری در عصر حاضر، درمورد حکم احیای زمین قابل ارائه است (ر.ک: علی اکبریان، ۱۳۹۵، ص ۳۷). امروزه با استفاده از تکنولوژی های پیشرفته، یک فرد با سرمایه لازم می تواند زمین های زیادی را در زمان کوتاهی یکجا احیا کند و مدعی مالکیت آن شود. شمول اطلاق حکم مالکیت زمین به سبب احیا، برای چنین فردی با عدالت در توزیع ثروت و فرصت های شغلی، ناسازگار و عرفاً ظالمانه قلمداد می شود. درین صورت مستند به قاعده نفی ظلم، از اطلاق حکم مزبور رفع ید می شود و مالکیت فرد مذکور شرعاً تأیید نمی شود.

مثال های دسته سوم: مثال نخست درباره حکم وجوب اطاعت از پدر و مادر است. فرزندی را در نظر بگیریم که با وجود استعداد فراوان در پیشرفت تحصیلی و کسب امتیازات مادی و معنوی بسیار، پدر و مادر او را از تحصیل دانش یا ادامه نتیجه بخش آن برای اینکه در خدمت منافع فردی آنان باشد، نهی می کنند. درینجا اطلاق وجوب اطاعت فرزند از ایشان با چالش ظلم عرفی بر او روبه رو می باشد. قاعده نفی ظلم تا آنجاکه چنین ظلم عرفی رخ دهد، اطلاق وجوب اطاعت را بر می دارد.

مثال دوم را برای اطاعت از احکام و قوانین حکومتی، بنا بر اینکه حکم شرعی

باشد (ر.ک: صرامی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۵) می‌توان آورد. اگر عرف عقلایی در شرایطی اقتصادی، فرهنگی، امنیتی و... تطبیق حکم یا قانون حکومتی را برای فردی ظالمانه ببیند، اطلاق آن حکم برای او در آن شرایط بر اساس قاعده نفی ظلم، وجوب اطاعت نخواهد داشت. روشن است این مثال نظر به واقع حکم شرعی دارد و براین اساس منافاتی با لزوم اثبات شرعی و قانونی ادعای ظالمانه‌بودن ندارد و هر کس نمی‌تواند به این بهانه از اطاعت سر باز زند.

مثال سوم درباره وجوب اجرای حد در حق جوانی است که به رغم فوران شهوت به شدت آزاردهنده و عدم امکان فرونشاندن آن از طریق حلال، با هرگونه نکاح دائم یا موقت یا ملک یمین یا اباحه آن یا حتی از طریق حرام غیرموجب حد، مانند خودارضایی و تمنع حرام به کمتر از زنای شرعی، مرتكب زنا می‌شود. به نظر می‌رسد اجرای حد زنا در این شرایط حتی در تلقی عرف به طور کلی متعهد به احکام شرع - از جمله وجوب اجرای حدود - ظلم تلقی می‌شود. در توضیح این مثال توجه به چند نکته لازم است:

نخست اینکه در این مثال لزوماً رفع حرمت زنا را باور نداریم؛ زیرا تلقی ظالمانه‌بودن اجرای حد، تلازمی با تلقی ظالمانه‌بودن اطلاق حرمت زنا ندارد. دوم اینکه ممکن است حتی در شرایط مثل مزبور، تعزیر کمتر از حد یا از جنس غیرحد زنا - مانند زندان محدود - ظالمانه نباشد؛ بنابراین باور نداریم در شرایط مثل مزبور دست حاکم شرع برای وجوب مبارزه با گناه زنا کاملاً بسته است. سوم اینکه با ذکر مثال مزبور نمی‌خواهیم شرایط کلی، نوعی و حتی مقطعی را برای تعطیلی حد پیشنهاد کنیم. مثل مزبور صرفاً موردی است که حاکم شرع باید به طور خاص با توجه به قاعده نفی ظلم، تشخیص دهد. چهارم اینکه در شرایط این مثال، ممکن است ظلم عرفی مصدق برای قاعده نفی ظلم برای حاکم شرع احراز نشود، ولی احتمال عقلایی آن می‌تواند مصدقی از درآ حد به شببه را سبب شود. ضروری است توجه شود به نظر ما، به پیروی از برخی فقهای دقیق‌نظر (ر.ک: تبریزی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۱ / نیز ر.ک: خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۸۹)، قاعده درآ تا زمانی که اطلاق وجوب اجرای حد دچار عدم احراز موضوع

نشود، جاری نمی‌شود؛ به عبارت دیگر اجرای حد با هر احتمالی که محکوم اطلاق وجوب اجراست، محکوم قاعده درآ نمی‌شود. حداقل تأثیر قاعده نفی ظلم در شرایط این مثال، عدم احراز موضوع وجوب حد خواهد بود.

مثال‌های دیگری را نیز در احکام گوناگون از جمله در تحدید اطاعت و تمکین زوجه از زوج، تحدید وجوب روزه بر کودکی که تحمل فیزیکی و توجیه ذهنی آن را ندارد و... برای کاربرد قاعده نفی ظلم می‌توان توضیح و تبیین کرد که برای رعایت اختصار، از آن می‌گذریم.

نتیجه

نتیجه عمده مطالب مقاله بدین شرح است:

۱. قاعده فقهی نفی ظلم بر محور دلالت آیاتی از قرآن کریم، اثبات شدنی است.
۲. مفاد قاعده فقهی نفی ظلم چنین است: «هرگاه در شرایطی اطلاق حکم شرعی به تشخیص عرف عقلایی حاکم بر فهم الفاظ کتاب و سنت، مصداقی از ظلم باشد، از اعتبار خواهد افتاد».
۳. قاعده فقهی نفی ظلم را نباید با قاعده‌ای مسمی به قاعده عدالت که مفاد آن اثبات حکم شرع بر اساس تشخیص عادلانه‌بودن توسط عرف عقلایی و نفی هرگونه حکم شرعی ظالمانه به همین تشخیص است، اشتباه گرفت.
۴. کاربرد و ادعای دیگری تحت عنوان قاعده نفی ظلم مبنی بر نفی اصل و اطلاق هر حکم ظالمانه به تشخیص عرف عقلایی، قابل طرح است که با مفاد یاد شده در بند ۲ متفاوت است و نباید با آن اشتباه شود.
۵. اثبات قاعده فقهی نفی ظلم با مفاد مذکور در بند ۲، طی سه گام منطقی حاصل می‌شود.
۶. گام اول اثبات نظرداشت آیاتی با مفاد نفی هرگونه ظلم از ساحت باری تعالی است. این گام با توجه به اطلاق برخی از این آیات، قرینه برخی دیگر از آیات و هدایت تعدادی از روایات، حاصل می‌شود.



۷. گام دوم اثبات معیاربودن ظلم عرفی در مفاد آیات مذکور در بند قبل است. این گام، ضمن نقد دیدگاه برخی از صاحب‌نظران که این معیار را در این آیات نپذیرفته‌اند، با تعمق در برخی از نکات اثبات گام اول و به کمک برخی روایات، برداشته می‌شود.
۸. گام سوم که رسیدن به مقصود و نتیجه نهایی با آن حاصل می‌شود اثبات تقدم و حکومت اطلاق برخی از آیات نفی ظلم بر اطلاق ادله احکامی است که در شرایطی، اطلاق حکم در آن، به تشخیص عرف عقلایی مصدق ظلم شده است.
۹. مثال‌های زیادی در کاربرد قاعده نفی ظلم، از آیات، روایات، متون فقهی، مقالات فقه عدالت و مستقلان در احکام مختلف فقهی، می‌توان برای کاربرد این قاعده ارائه کرد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ **کفايةالأصول**؛ قم: مؤسسه آل البيت ؑ، ۱۴۰۹ق.
۲. اصفهانی، محمدحسین؛ **نهايةالدرایة**؛ بیروت: مؤسسه آل البيت ؑ، ۱۴۲۹ق.
۳. بروجردی، سیدحسین؛ **نهايةالأصول**؛ تقریر حسینعلی منتظری؛ تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۴. تبریزی، جوادبن علی؛ **أسسالحدود والتعزيرات**؛ قم: مؤلف، ۱۴۱۷ق.
۵. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ **وسائلالشیعة**؛ قم: مؤسسه آل البيت ؑ، ۱۴۰۹ق.
۶. خمینی، سیدروح‌الله؛ **مناهج‌الوصول إلى علمالأصول**؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ، ۱۴۱۵ق.
۷. خوانساری، سیداحمد؛ **جامع‌المدارك**؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
۸. خویی، سیدابوالقاسم؛ **محاضرات فیالأصول**؛ تقریر محمداسحاق فیاض؛ قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۹. راغب اصفهانی، حسینبن محمد؛ **مفردات ألفاظ القرآن**؛ تهران: مکتبة المرتضویه، [بی‌تا].
۱۰. روحانی، سیدمحمد؛ **متقیالأصول**؛ تقریر سیدعبدالصاحب حکیم؛ قم: دفتر آیت‌الله سیدمحمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
۱۱. زركشی، محمدبن عبدالله؛ **البرهان فی تفسیر القرآن**؛ مصر: دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۶ق.
۱۲. سیوطی، جلال‌الدین؛ **الإتقان فی علوم القرآن**؛ لبنان: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۱۳. شنقطی، محمد امینبن محمد؛ **أصواتالبيان**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۴. صانعی، یوسف؛ **فقهالثقلین فی شرح تحریرالوسیلة (كتاب القصاص)**؛ تهران:

- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۲.
۱۵. صدوق، محمدبن علی بن حسین؛ **الأمالی**؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ق.
 ۱۶. —؛ **علل الشرائع**؛ قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
 ۱۷. —؛ **عيون أخبار الرضا**؛ بيروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۴ق.
 ۱۸. —؛ **كتاب التوحید**؛ قم: جماعة المدرسین، [بی‌تا].
 ۱۹. —؛ **معانی الأخبار**؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۱.
 ۲۰. —؛ **من لا يحضره الفقيه**؛ قم: جماعة المدرسین، ۱۳۶۳.
 ۲۱. صرامی، سیف‌الله؛ «ماهیت و آثار فقهی سرپیچی از احکام حکومتی»، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
 ۲۲. —؛ «نقد استدلال به قرآن کریم برای اثبات قواعد فقهی عدالت و نفی ظلم»، دوفصلنامه علمی پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی؛ ش^۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
 ۲۳. —؛ **منابع قانونگذاری در حکومت اسلامی**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
 ۲۴. طباطبایی، سید‌محمد‌حسین؛ **المیزان**؛ قم: جماعة المدرسین، [بی‌تا].
 ۲۵. طبرسی، احمدبن علی؛ **الإحتجاج**؛ نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۶ق.
 ۲۶. طوسی، محمدبن حسن؛ **التبیان**؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
 ۲۷. —؛ **تهذیب الأحكام**؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
 ۲۸. عراقی، آقاضیاء‌الدین؛ **نهاية الأفکار**؛ تقریر محمدتقی بروجردی نجفی؛ قم: جماعة المدرسین، ۱۴۱۷ق.
 ۲۹. علی‌اکبریان، حسنعلی؛ «نقش عدالت در قانونگذاری در حکومت اسلامی»، مجله فقه؛ ش^{۸۷}، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
 ۳۰. —؛ **قاعده عدالت در فقه امامیه**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
 ۳۱. عیاشی، محمدبن مسعود؛ **تفسیر عیاشی**؛ تهران: المکتبة العلمیة الإسلامية، ۱۳۸۱.

٣٢. فخر رازی، محمدبن عمر؛ **التفسیرالکبیر**؛ قاهره: [بی‌نا]، [بی‌تا].
٣٣. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **الكافی**؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ١٣٦٣.
٣٤. مازندرانی، مولی صالح؛ **شرح اصول کافی**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١ق.
٣٥. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الأنوار**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ق.
٣٦. معزی ملایری، اسماعیل؛ **جامع أحادیث الشیعه**؛ قم: مؤلف، ١٣٦٩.
٣٧. نایینی، محمدحسین؛ **أجود التقریرات**؛ تقریر سید ابوالقاسم خویی؛ قم: مطبعة عرفان، ١٣٥٢.
٣٨. —؛ **فوائدالأصول**؛ تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٣٧٦.

انزجار زوجه و وجوب طلاق خلع در قرآن کریم

* فرج الله هدایت نیا*

چکیده

انزجار جنسی شوهر برای وی پیامد حقوقی یا اخلاقی ندارد؛ زیرا مردی که از همسرش منزجر باشد، می‌تواند وی را طلاق دهد یا همسر دیگری اختیار نماید، ولی اگر زنی از شوهرش منزجر باشد، آیا می‌تواند از طریق طلاق خلع، خود را از علله زوجیت خلاص کند یا خیر؟ مشهور فقهای امامیه طلاق خلع را در هیچ فرضی بر شوهر واجب نمی‌دانند و به عقیده آنان زن در این شرایط چاره‌ای جز صبر و خویشتن داری ندارد. مهم‌ترین دلیل آنان بر عدم وجوب خلع، آیه ۲۲۹ سوره بقره و روایات پیرامون آن است. در مقابل، گروهی از فقهاء طلاق را در این گونه موارد واجب دانسته‌اند. به عقیده بعضی، انزجار جنسی زن از شوهر وی را معرض فساد قرار می‌دهد و در صورتی که راه پیشگیری از منکر، منحصر در طلاق باشد، واجب می‌گردد. بعضی دیگر با ادله نفی حرج به وجوب طلاق بر شوهر فتوا داده‌اند. انزجار جنسی زن از شوهر باعث محرومیت‌های جنسی و فشارهای روحی می‌گردد و اگر راه تخلصی برای زن جز طلاق نباشد، بر شوهر واجب می‌شود همسرش را رها سازد. نوشتار حاضر می‌کوشد ضمن نقد ادله نظریه عدم وجوب طلاق، نظریه وجوب طلاق پیشگیرانه را اثبات کند.

وازگان کلیدی: انزجار زوجه، طلاق قضایی، طلاق خلع، نهی از منکر، نفی حرج.

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی .(hedayat47@gmail.com)

مقدمه

از نظر فقهی، طلاق به دست شوهر است. این مطلب مسلم و در مورد آن اختلافی نیست. بر خلاف آنچه بعضی اظهار می‌دارند (صانعی، ۱۳۸۶، ص ۱۱)، مستند فقهی حق طلاق مرد فقط روایت «الطلاق بید من أخذ بالساق» نیست تا به دلیل ضعف سند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۱۵ / هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۳۴)، کنار گذاشته شود. آیاتی از قرآن کریم بر حق طلاق مرد دلالت دارد؛ تعبیراتی چون «إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ» (بقره: ۲۳۱)، «إِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۷)، «طَلَقُكُنَّ» (تحریم: ۵) و «طَلَقَهَا» (بقره: ۲۳۰) همگی مبین حق طلاق زوج است. روایاتی نیز درباره نفی حق طلاق زوجه هست. در روایت معتبر محمد بن قیس از امام باقر[ؑ] تفویض حق طلاق به زن از طریق شرط ضمن عقد نامشروع دانسته شد. مطابق این روایت، زنی در ضمن عقد نکاح، مهر خود را به مرد بخشیده و در مقابل شرط کرده بود جماع و طلاق به دست او باشد؛ امام[ؑ] فرمود: «خَالَفَتِ السُّنَّةَ وَ وُلِيَّتْ حَقًا لَّيْسَ بِأَهْلِهِ: زن با سنت مخالفت کرده و حقی را عهده دار شد که شایستگی آن را ندارد» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۳۷۰). این روایت به روشنی ثابت می‌کند برای زن حق طلاق تشریع نشده است. نتیجه اختیار داری شوهر در طلاق آن است که اگر او نخواهد همسرش را طلاق دهد، کسی نمی‌تواند وی را مجبور کند؛ زیرا قصد و اختیار جزء شرایط صحت طلاق بوده و طلاق مکره یا مجبور نادرست است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۲ / نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۲، ص ۱۱ / خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۲۷).

حق طلاق مرد مانند سایر عمومات فقهی استثنائی دارد و در برخی موارد شوهر به آن ملزم و مجبور می‌شود. مبنای اختیار دادگاه در الزام شوهر به طلاق، ولایتی است که حاکم بر ممتنع دارد. این مطلب به طلاق اختصاص ندارد و در همه ابواب معاملات جریان دارد (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۳۹ / انصاری، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۱۷ / خوبی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۳۷۱). مبنای مداخله دادگاه و حکم به طلاق، نفی ضرر یا حرج در شریعت اسلامی است. ازین‌دست طلاق‌ها در اصطلاح به طلاق حاکم یا طلاق قضایی تعبیر می‌شود. برای طلاق قضایی سبب‌های متعددی ذکر شده است؛ مانند ظهار یا ایلاء زوجه، نشوذ شوهر، عجز یا اعسار مالی شوهر، ناتوانی

جنسي شوهر و مفهود الأثر بودن زوج که بررسى تأثير اين امور در طلاق قضائي و شرایط آن موضوع نوشتار حاضر نیست. مسئله تحقیق در نوشتار پیش رو، سببیت «انزجار زن از شوهر» در «طلاق خلع» است. درصورتی که معلوم شود زن از شوهر منزجر است، آیا دادگاه می‌تواند به درخواست زن، شوهر را به طلاق ملزم نماید یا خیر؟ تمایز انزجار جنسی از سایر اسباب طلاق قضائي در این است که منشأ آن سوء معاملت شوهر یا ناتوانی وی در ایفای وظایف همسری نیست، بلکه منشأ آن فردی و نفسانی یا روان‌شناختی است؛ به عبارت دیگر زن به دلیل کاملاً فردی از شوهرش که رفتار متعارفی دارد، منزجر می‌باشد.

به رغم اهمیت و فراوانی ابتلای به مسئله مزبور، نصی درباره آن در کتاب و سنت نیست و به همین دلیل آرای فقهاء عظام درباره آن متفاوت است. قانون مدنی درباره این مسئله به طور خاص حکمی ندارد. در این شرایط، بعضی فقهاء به اطلاق حق طلاق شوهر استناد کرده‌اند و دخالت حاکم را مجاز ندانسته‌اند. بعضی قضايان محکم خانواده به همین دلیل از الزام زوج به طلاق خودداری می‌کنند، درحالی که بعضی در این باره به عمومات و قواعد کلی فقه اسلامی تمکن جسته‌اند و به استناد ادلہ و جوب نهی از منکر یا ادلہ نفی حرج، به مشروعيت طلاق قضائي نظر داده‌اند. مسئله محل بحث از منظر جامعه‌شناسی حقوق نیز اهمیت زیادی دارد؛ از یکسو دخالت حاکم برای طلاق، به افزایش آمار طلاق می‌تواند منزجر شود؛ از سوی دیگر حکم به بقای زوجیت و نفی طلاق برای زن ممکن است به روابط فرازناشویی و احیاناً خشونت بر همسر در خانواده بینجامد.

فرضیه نویسنده در پژوهش حاضر آن است که بیزاری جنسی زن از شوهر، تحت شرایطی طلاق خلع را واجب می‌کند. اگر بیزاری زن از شوهر باعث حرج یا ظنّ به فساد باشد و عارضه مزبور غیرقابل علاج یا صعب العلاج تشخیص داده شود و راه تخلصی برای وی جز طلاق نباشد، با دخالت حاکم، شوهر به طلاق ملزم می‌شود و درصورتی که به رأی دادگاه تمکین نکند، دادگاه رأساً به طلاق زن اقدام خواهد کرد. رویکرد تحقیق حاضر، فقهی و حقوقی است و مباحث نوشتار در سه قسمت

سازماندهی می‌گردد: نخست مفهوم انزجار جنسی و گونه‌های آن تشریح می‌گردد. پس از موضوع‌شناسی زیستی - روان‌شناختی، تأثیر آن در طلاق قضایی از منظر فقه اسلامی بررسی می‌شود و درنهایت، حکم مسئله در حقوق داخلی جمهوری اسلامی ایران و رویه قضایی بررسی خواهد شد.

۱. مفهوم انزجار جنسی و طلاق خلع

«انزجار جنسی» و «طلاق خلع» دو اصطلاح کلیدی پژوهش کنونی است؛ ازاین‌رو در بخش نخست نوشتار، مفهوم این دو اصطلاح را تشریح خواهیم کرد.

۱-۱. انزجار جنسی (Sexual Aversion)

واژه «انزجار» مصدر «زجر» به معنای منع، نهی و طرد است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۶۸ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۷۸). این کلمه در فارسی در معنای نفرت، کراحت، بی‌میلی و بی‌رغبتی به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۵۴۵). به نظر می‌رسد انزجار شدیدتر از کراحت یا بی‌میلی و بی‌رغبتی باشد؛ بنابراین بهتر است در فارسی به «بیزاری» ترجمه شود. منظور از «جنس» در ترکیب مذکور، قوه جنسی است. جامعه‌شناسان میان جنس (Sex) و جنسیت (Gender) تمایز قائل‌اند. واژه «جنس» به تقسیم‌بندی زیست‌شناختی یا بیولوژیک انسان به مذکور و مؤنث اشاره دارد (Oxford, 1386, p.698)، در حالی که «جنسیت» به ابعاد غیر‌فیزیولوژیکی جنس اشاره دارد و ناظر به ویژگی‌های شخصی و روانی است که جامعه آنها را تعیین می‌کند و انتظار دارد - مثلاً - زن و مرد در موقعیت‌های معین چگونه رفتار کنند.

انزجار جنسی نوعی اختلال عملکرد جنسی (Sexual Dysfunction) است. این اصطلاح به نابهنجاری یا رفتار غیرعادی فرد در پاسخ‌دهی یا واکنش جنسی اشاره دارد (Halgin and Susan Krauss Whitbourne, 2014, p.228). شاید مناسب‌ترین تعبیر برای این معنا اصطلاح «کژکاری جنسی» باشد که در بعضی ترجمه‌ها دیده می‌شود (سید محمدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۶). پاسخ جنسی انسان، چهار مرحله متمایز دارد. این

مراحل چهارگانه به ترتیب عبارت‌اند از میل شهوانی، برانگیختگی جسمانی، اوج لذت جنسی و فرونشینی (سادوک و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۷۷). اصطلاح کژکاری یا اختلال جنسی به بودن اختلال در یکی از مراحل چهارگانه پاسخ جنسی انسان اشاره دارد. بعضی افراد مبتلا به کژکاری، میل جنسی کمی دارند یا اساساً میلی ندارند. برخی دیگر در مرحله برانگیختگی جسمانی تأخیر دارند یا به‌طور کلی برانگیخته نمی‌شوند. برخی نیز قادر نیستند مرحله ارگاسم را تجربه کنند.

انزجار جنسی یکی از اختلال‌های مرحله میل جنسی است. میل جنسی انسان باید متعارف باشد، ولی اگر از حد متعارف کمتر باشد، فرد مبتلا به بی‌میلی یا سردمزاجی جنسی است. در این حالت زن یا مرد، تمایل چندانی به فعالیت جنسی ندارد (Halgin and Susan Krauss Whitbourne, 2014, p.231)؛ اعم از اینکه فعالیت جنسی در گذشته برای فرد جذابیت داشته و درحال حاضر دیگر تمایل ندارد (اکتسابی) یا از همان ابتدای بلوغ و زمان آغاز فعالیت جنسی، این عارضه را با خود داشته است (دائمی). وضعیت حاد و پیشرفته بی‌میلی جنسی، بیزاری یا انزجار جنسی است. شخص مبتلا به بی‌میلی یا بیزاری جنسی از تماس تناسلی با همسر، گریزان است. چنین کسی ممکن است به مسائل جنسی علاقه نشان دهد و از خیال‌پردازی جنسی لذت ببرد، ولی به رابطه جنسی علاقه‌ای ندارد. برای این عارضه علل متعددی ذکر شده است: «نگرش‌های شدیداً منفی والدین درمورد مسائل جنسی»، «سوء استفاده جنسی در کودکی و کودک‌آزاری»، «سابقه آسیب جنسی مانند تجاوز جنسی یا زنا با محارم»، «واردکردن فشار جنسی مداوم به وسیله همسر در رابطه‌ای درازمدت»، «سردرگمی هویت جنسی در مردان» و... (سید محمدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۲). با توجه به اینکه علل بیزاری جنسی بیشتر در زنان بروز و ظهور دارد، این عارضه در زنان فراوانی بیشتری دارد.

انزجار یا بیزاری جنسی گونه‌های مختلفی دارد؛ انزجار ممکن است کلی یا جزئی باشد. اگر کسی به همه انواع محرك‌های جنسی بی‌علاقه و از همه آنها منزجر باشد، انزجار وی عام یا کلی است، ولی اگر بی‌میلی یا بیزاری کسی به بعضی انواع ارتباط

جنسي مانند دخول محلود باشد، از جار وی خاص یا موردی و جزئی است (Halgin and Susan Krauss Whitbourne, 2014, p.231). در وضعیت اخیر ممکن است زن یا مردی با همسر خود هم‌آغوش شود و از این وضعیت لذت ببرد، ولی از نزدیکی با وی اکراه دارد یا از آن منجر است؛ از سوی دیگر از جار ممکن است فراغیر یا موقعیتی باشد. ممکن است مردی بهدلیل کراحت از همسر خود، با وی به نعوظ دست نیابد، ولی بدن وی در قبال محركهای جنسی دیگر واکنش نشان دهد؛ در این صورت از جار جنسی وی موقعیتی است، اما اگر فردی نسبت به هرگونه پاسخ‌دهنده‌ای برانگیخته نشود، اختلال وی فراغیر می‌باشد. اختلال فراغیر معمولاً منشأ زیستی و بیولوژیک دارد و در مقابل آن، موقعیتی بودن اختلال نشان‌دهنده سلامت جسمی فرد و دخالت عوامل روانی در رابطه جنسی دو نفر است.

در بعضی روایات نشانه‌هایی از اختلال فراغیر و موقعیتی یافت می‌شود؛ مانند

روایت ابی صباح الکنانی از امام صادق ع: که فرمود:

إِذَا تَرَوْجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ وَ هُوَ لَا يَقْدِرُ عَلَيَ النِّسَاءِ أُجَلٌ سَنَةً حَتَّى يَعَالِجَ نَفْسَهُ ...: هرگاه مردی با زنی ازدواج کند، در حالی که بر زنان توانا نیست، به او یک سال مهلت می‌دهند تا خود را معالجه نماید (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۴۹).

از تعبیر «لَا يَقْدِرُ عَلَيَ النِّسَاءِ» در این روایت استفاده شده است که عنین بر هیچ زنی قادر نیست و اگر فقط بر زوجه خود قادر نباشد، عنین نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۳۸).

۱-۲. طلاق خلع

خلع در لغت به معنای کندن است؛ مانند درآوردن لباس یا کفش (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۲۰۵ / طریحی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۲۲ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۹۳). به کارگیری این واژه درباره طلاق از این باب است که قرآن کریم زن و شوهر را به منزله لباس یکدیگر دانسته است (بقره: ۱۸۷)؛ بنابراین وقتی طلاق جاری می‌شود، همانند آن است که زن و شوهر لباس را از تن خود درآورده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۴۲). متناسب با معنای لغوی، فقهاء در تعریف طلاق خلع نوشتند: «طلاق خلع ازاله قید

نکاح است در مقابل فدیه‌ای از سوی زوجه و کراحت وی از شوهر» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲). قانون مدنی نیز طلاق خلع را با همین ویژگی تعریف کرده، در ماده ۱۱۴۶ آورده است: «طلاق خلع آن است که زن به واسطه کراحتی که از شوهر خود دارد، در مقابل مالی که به شوهر می‌دهد، طلاق بگیرد...»؛ بنابراین طلاق خلع با دو ویژگی شناخته می‌شود: نخست، کراحت زن از شوهر؛ دوم، فدیه زن به شوهر. فدیه درلغت به چیزی گفته می‌شود که عوض چیز دیگری قرار می‌گیرد (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۹، ص ۳۹)؛ از این‌رو به پولی که بابت آزادی اسیر یا زندانی پرداخت می‌شود نیز فدیه می‌گویند (مقری فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۶۵). همچنین آنچه زن برای رهایی خود از زوجیت به شوهر می‌پردازد، فدیه یا عوض گفته شده است؛ بر همین اساس خواهیم گفت واژه «افتداء» در آیه ۲۲۹ سوره بقره به همین معناست.

۲. بررسی فقهی تأثیر انزجار جنسی زوجه در طلاق خلع

در فقه اسلامی درباره مسئله مورد بررسی دو نظر متفاوت هست. در این‌باره نخست نظر مشهور فقهی و سپس نظر گروهی از فقهاء عظام را درباره سببیت انزجار جنسی زن در طلاق خلع مطرح خواهیم کرد.

۱- نظریه عدم وجوب طلاق خلع

برخی فقهاء خلع را در هیچ حالتی بر زوج واجب ندانسته‌اند (ر.ک: محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۰/ سیوری حلّی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۶۴ شهید شانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۵۵۵/ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۶۱ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۵، ص ۱۳۶۶، ج ۳۳، ص ۴۵). بعضی تصریح کرده‌اند که عدم وجوب خلع نظر مشهور فقهاء است (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۸۳). این نظریه میان انواع کراحت به لحاظ شدت و ضعف تفاوتی قائل نیست و در هر حال زوج را در پذیرش یا رد درخواست زوجه مبنی بر طلاق مخیر می‌داند (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۰). برخی با تصریح به عدم وجوب، خلع را بر شوهر مستحب (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۵۸۶) و بعضی

استحباب آن را نیز در فرض مورد بحث نفی کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۳، ص ۴۵). مهم‌ترین دلیل نظریه عدم وجوب خلع بر شوهر، آیه ۲۲۹ سوره بقره و روایات پیرامون آن است. برخی نیز به برائت ذمہ شوهر از وجوب خلع استدلال کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۸۳ نیز ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۴۱۱ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۶۱). برائت از اصول عملیه بوده، کاربرد آن ویژه مواردی است که دلیل اجتهادی در دست نباشد؛ براین‌اساس اگر در مورد مسئله محل بحث، دلیلی بر وجود یا عدم وجود خلع در دست باشد، نوبت به اصل برائت نمی‌رسد. نوشتار حاضر در جای خود، ادله وجود طلاق خلع بر شوهر در وضعیت انزجار زوجه را بررسی و ارزیابی خواهد کرد.

۱-۲. ادله قرآنی نظریه عدم وجود خلع

مهم‌ترین دلیل مشهور در نفی وجود طلاق بر شوهر، آیه ۲۲۹ سوره بقره است. در قسمتی از آیه این‌گونه آمده است:

... وَ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخافَا أَلَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ حَفْتُمْ أَلَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُناحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْسَدُتُمْ بِهِ تُلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ مَنْ يَعْتَدَ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ: برای شما حلال نیست چیزی از آنچه به آنها داده‌اید، پس بگیرید، مگر اینکه دو همسر بترسند حدود الهی را بربا ندارند. اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیه و عوضی بپردازد [و طلاق بگیرد] اینها حدود و مرزهای الهی است؛ از آن، تجاوز نکنید! و هر کس از آن تجاوز کند، ستمگر است.

آیه درباره طلاق خلع است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۵/ فخر رازی، ج ۶، ص ۴۴۴). برخی نوشه‌اند: «إِلَّا أَنْ يَخافُ» درباره ثابت بن قیس و همسر او جمیله دختر عبدالله بن ابی نازل شده است. ثابت همسرش را دوست داشت، ولی جمیله وی را دوست نداشت؛ پس رسول خدا به جمیله گفت: آیا با غش را به وی برمی‌گردانی؟ زن گفت: آری! و بیش از آن هم می‌دهم. پیامبر فرمود: نه! فقط با غش را؛ پس جمیله با غ ثابت را به وی برگرداند و رسول خدا به ثابت فرمود: آنچه را به تو داد، بگیر و آزادش بگذار! پس

ثابت نیز چنین کرد؛ بهمین دلیل این نخستین طلاق خلعی بود که در اسلام رخ داد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۷). مقصود از «فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ» نیز فدیه یا بذل در طلاق خلع است. در روایت ابی بصیر از امام صادق[ؑ] این جمله بر بذل تطبیق داده شد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۷). همان‌گونه که برخی مفسران اشاره کرده‌اند، مقصود از «خوف عدم اقامه حدود الهی» در آیه مزبور آن است که گمان قوی ایجاد شود زوجین نمی‌توانند حدود الهی را رعایت کنند؛ مثل اینکه مرتکب حرام شوند یا واجبی را ترک کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۸). از ابن عباس نقل شده است که وی آن را به نشوز، بداخلاقی و نفرت زن از شوهر تفسیر کرده است (همان)؛ بنابراین شکی نیست قسمت مورد نظر از آیه ۲۲۹ سوره بقره درباره طلاق خلع است.

استدلال به آیه مذکور درمورد عدم وجوب طلاق، بر تعییر «الاجْنَاح» است. برخی گفته‌اند از این تعییر معلوم می‌شود هدف از آن، رفع حرمت طلاق است و بر بیش از این دلالتی ندارد، بلکه مشعر بر عدم رجحان طلاق می‌باشد (شهید شانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۴۱۱ / نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۳، ص ۴۵).

استدلال به آیه برای نظریه مشهور ضعیف است و جمله «الاجْنَاح» بر نفسی و وجوب دلالت ندارد؛ زیرا این جمله ناظر به جواز استرداد مهر از مخلوعه بوده، منصرف از وجوب یا اباحه طلاق است. برای تبیین این مطلب باید توجه شود که آیه مورد بحث سه بخش دارد:

- وَ لَا يَحِلُّ لِكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْءًا: برای شما حال نیست چیزی از آنچه به آنها داده‌اید، پس بگیرید.

- إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ مَكْرُ اینکه دو همسر بترسند حدود الهی را بربا ندارند.

- إِنْ حَقِّمْ أَلَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَالْاجْنَاحُ عَلَيْهِما فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیه و عوضی پسردازد

[و طلاق بگیرد].

همان‌گونه که دیده می‌شود، بخش سوم با فاء تفریع آغاز شده و فرع بر جملات است؛ درنتیجه مقصود از «الاجْنَاح» جواز دریافت فدیه از زوجه است: «و إِنَّمَا الْإِبَاحةَ لِأَخْذِ الفَدِيَةِ» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۵)؛ براین اساس این جمله هیچ ارتباطی

با وجوب یا عدم وجوب طلاق ندارد و آیه مورد بحث بر عدم وجوب طلاق خلع دلالتی ندارد.

۱-۲. ادله روایی نظریه عدم وجوب خلع

روایات متعددی درباره مسئله محل بحث و آیه ۲۲۹ سوره بقره وارد شد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ج، ۶، ص ۱۳۹)؛ از جمله روایت حماد از حلبی از امام صادق^ع که در بخشی از آن این‌گونه آمده است:

خلع صحیح نیست، مگر اینکه زن به شوهرش بگوید: سوگندت را انجام نمی‌دهم و فرماننت را اطاعت نمی‌کنم، با تو خود را جنب نمی‌سازم تا غسل بر من واجب شود و در رختخواب تو مرد دیگری را می‌آورم و بدون اذن تو هر کس را بخواهم به خانه‌ات راه می‌دهم. مردم قبل^۱ به کمتر از این کلمات او را رها می‌کردند و چون زن چنین سخنانی را بگوید، بر مرد حلال است هرچه از او بگیرد و او را رها کند (صدق، ۱۴۰۴، ج، ۳، ص ۵۲۳).

برخی فقهاء به این روایت برای اثبات عدم وجوب خلع بر شوهر استدلال کرده‌اند (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۶، ج، ۳۳، ص ۴۵). بعضی نوشته‌اند: «جناح» موهم تحریم طلاق است و رفع جناح تحریم طلاق را بر می‌دارد و بر بیش از آن دلالتی ندارد (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج، ۹، ص ۴۱۱).

روایت مزبور و مانند آن بر مدعای مشهور دلالت ندارد؛ زیرا همچون آیه پیشین ناظر به جواز استرداد مهر از مختلطه بوده، منصرف از وجوب یا اباحه طلاق‌اند. این معنا در برخی روایات دیگر با وضوح بیشتری بیان شده است. محمد بن مسلم از امام صادق^ع درباره مختلطه‌ای می‌پرسد که به شوهرش می‌گوید: مرا طلاق بده و من آنچه را از تو گرفته‌ام، بازمی‌گردم. امام^ع در پاسخ فرمود:

۱. «فِي رِوَايَةِ حَمَادَ عَنْ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَدْدِ اللَّهِ قَالَ ... وَالْمُخْلَمَةُ لَا يَحِلُّ حَلْعَهَا حَتَّى تَهُولَ لِرَوْجِهَا وَاللَّهُ لَا أَبْرُكَ لَكَ قَسْمًا وَلَا أَطْبِعُ لَكَ أَمْرًا وَلَا أَغْسِلُ لَكَ مِنْ جَنَابَةِ وَلَا وُطْنَنْ فِرَاشَكَ وَلَا وَدْنَ عَلَيْكَ بِغَيْرِ إِذْنِكَ وَقَدْ كَانَ النَّاسُ عِنْدَهُ يُرْخَصُونَ فِيمَا دُونَ هَذَا فِإِذَا قَالَتِ الْمُرْأَةُ ذَلِكَ لِرَوْجِهَا حَلَّ لَهُ مَا أَخْذَ مِنْهَا ...».

برای شوهر حلال نیست اینکه از مهر چیزی را بازستاند، مگر اینکه زن بگوید: به خدا من سوگندت را ترتیب اثر ندهم - یعنی اگر مرا سوگند دهی که فلان عمل را انجام ده، نخواهم کرد - فرمان تو را اطاعت نمی‌کنم، بدون اجازه تو دیگری را به منزلت راه خواهم داد و بستری را در اختیار دیگری قرار خواهم داد؛ پس اگر چنین کند، بدون اینکه آن را اعلام نماید، حلال است برای شوهر آنچه را از زن دریافت کرده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۴۰).^۱

همانند این مطلب در روایت سماعه بن‌مهران از امام صادق^ع نقل شده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱۶). روایات ناظر به این مطلب متعددند و باید در وسائل الشیعه بدان اختصاص یافته است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۲، ص ۲۷۹). بدین ترتیب قول به عدم وجوب طلاق خلع به رغم شهرت، دلیل قابل اعتمادی از قرآن کریم و روایات ندارد.

۲-۲. نظریه وجوب طلاق خلع

برخی فقهاء طلاق را در صورت بیزاری زن از شوهر واجب شمرده‌اند. این نظریه نخستین بار به وسیله شیخ طوسی مطرح شده است. بیان شیخ درباره مسئله محل بحث این گونه است:

در صورتی که زوجه به شوهرش بگوید اگر مرا طلاق ندهی، من از تو اطاعت نمی‌کنم و برای تو غسل جنابتی نخواهم کرد و بستری را برای کسی آماده می‌کنم که تو خوش نداری؛ پس هرگاه زوج این سخن را از زوجه شنید یا از حال او پی ببرد که وی در یکی از این امور معصیت می‌کند، ولو بر زبان نیاورده باشد، واجب است بر او که زوجه را خلع نماید و وی را طلاق دهد (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۵۲۹).

جمع قابل توجهی از فقهاء همین نظر را اختیار کرده‌اند (ابوصلاح حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۰۷/ابن‌زهره حلبی، ۱۴۱۷، ص ۳۷۴/ابن‌حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۳۳۱/قطب

۱. «عَلَيْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ حَمَادَ عَنْ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَدْدَ اللَّهِ قَالَ: لَا يَحُلُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا شَيْئاً حَتَّى تَقُولَ وَاللَّهِ كَأَبْرُكَ لَكَ قَسْمًا وَلَا أَطْبِعَ لَكَ أَمْرًا وَلَا ذُنُونٌ فِي بَيْتِكَ بِغَيْرِ إِذْنِكَ وَلَا وَطْنٌ فِي رَاسَكَ غَيْرُكَ فَإِذَا فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْلَمَهَا حَلَّ لَهُ مَا أَخْدَ مِنْهَا وَكَانَ تَطْلِيقَةً بِغَيْرِ طَلاقٍ بِعِنْدِهَا فَكَانَ بِأَنَّهَا بِدِلْكَ وَكَانَ خَاطِئاً مِنَ الْخُطَابِ».

راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۴). برخی فقهاء دیدگاه شیخ مبنی بر وجوب خلع را بعید می‌دانند و آن را به استحباب (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۸۳) یا معنای لغوی وجوب یعنی ثبوت و مشروعيت حمل کرده‌اند (بهرانی، ۱۴۱۵، ج ۲۵، ص ۵۵۵). این توجیه نادرست به نظر می‌رسد و به شرحی که اشاره می‌شود، ظاهراً مقصود شیخ همان معنای اصطلاحی وجوب است.

بعضی دانشمندان اهل سنت بر همین نظریه تأکید کرده‌اند و نوشتند:

هرگاه معاشرت میان زن و شوهر به تیرگی گراید و فرد ناراضی از ادامه زندگی زن باشد و مرد از طلاق دادنش ممانعت ورزد، زن می‌تواند موضوع خلع و رهایی خود را در مقابل آنچه از ایشان گرفته، کمتر یا بیشتر مطرح کند. اگر مرد پذیرفت، عقد ازدواج آن دو از هم خواهد گستالت ... اما درصورتی که شوهر تقاضای خلع را پذیرد و زن را تحت فشار روانی قرار دهد و او را به پذیرش زندگی در کنار خود مجبور سازد، در این حالت قاضی مسلمان به بررسی این موضوع می‌پردازد و اگر از بیزاری زن و ناسازگاری او با شوهر اطمینان حاصل کرد، مرد را مجبور به پذیرش عوض خلع می‌نماید و میان آن دو، حکم به مفارقت صادر خواهد نمود (قرضاوی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۱-۶۲).

۱-۲-۲. لزوم دفع منکر

یکی از دلایل نظریه وجوب خلع، ادله نهی از منکر است (اسدی حلّی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۸۳). در ادامه نخست نحوه استدلال و سپس اشکالات وارد بر آن را بررسی و ارزیابی خواهیم کرد.

۱-۲-۱. چگونگی استدلال به ادله نهی از منکر بر وجوب طلاق خلع

الف) معرضیت فساد: پیش از این اشاره شد که انژجار جنسی ممکن است موقعیتی یا فرآگیر باشد. درصورت نخست، زوجه با وجود میلی جنسی، از شوهر منزجر است و با اوی به رضایت از زناشویی دست نمی‌یابد؛ درنتیجه بیم آن می‌رود در درازمدت به دلیل محرومیت جنسی به غیرشوهر گرایش یابد و دچار برخی محramat همچون زنا، خودارضایی، نظربازی و هم‌کلامی جنسی با غیرشوهر شود. ظاهراً مقصود از عدم اقامه

حدود الهی در آیه مذبور همین معنا باشد؛ همانگونه که در روایات مربوط به آن نیز بر خوف فساد تأکید شده است. تفسیر قمی پس از تطبیق آیه ۲۲۹ سوره بقره بر طلاق خلع، روایت ابن‌سنان از امام صادق^ع را نقل کرده است که فرمود:

خلع نیست، مگر وقتی زن به شوهرش بگوید: به خدا من سوگندت را ترتیب اثر ندهم و بدون اذن تو از منزل خارج خواهم شد و بستری را در اختیار دیگری قرار خواهم داد و با تو غسل جنابت نخواهم کرد و... (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۵).

نفرت زن از شوهر ممکن است به مفاسد دیگری همچون خشونت شوهر بر زن یا اقدام زن به خودکشی بینجامد؛ گزارش‌هایی از این‌دست وجود دارد که از نقل آنها خودداری می‌شود (ر.ک: محمدی جورکویه، ۱۳۹۵، ص ۹۱).

ب) وجوب دفع منکر: ادله فراوانی در قرآن و سنت بر وجوب نهی از منکر هست؛ از جمله آیه ۱۰۴ سوره آل عمران که در آن آمده است:

وَلْتُكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَيِ الْحَيَّ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. باید از شما گروهی باشند که بهسوی خیر دعوت نمایند و به کار شایسته و پسندیده وادراند و از کار ناپسند و زشت بازدارند و اینان‌اند که یقیناً رستگارند.

همچنین در آیه ۷۱ سوره توبه آمده است:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمُ أُولَاءِ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ ... مردان و زنان با ایمان، دوست و یار یکدیگرند، همواره به کارهای نیک و شایسته فرمان می‌دهند و از کارهای زشت و ناپسند بازمی‌دارند.

از نظر قرآن کریم، آنان که این دو فریضه الهی را ترک کنند، مورد لعن هستند (توبه: ۷۸-۷۹). نهی از منکر مانند امر به معروف باوجود شرایط آن واجب می‌گردد (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۱۱). وجوب امر به معروف و نهی از منکر اجتماعی است (همان، ص ۳۱۰). برخی نیز وجوب این دو را ضروری دین خوانده‌اند (ر.ک: سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵، ص ۱). همچنین اگر اماره معتبری بر وقوع منکر باشد، جلوگیری از آن واجب می‌گردد (خمینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۷۰). افرونبراین اگر از حال زن یا به طریقی معتبر علم یا اطمینان حاصل شود که وی قصد ارتکاب معصیت دارد، ظاهراً نهی واجب است (همان)؛ بنابراین وجوب نهی مخصوص مواردی نیست که

منکری واقع گردیده و غرض جلوگیری از تکرار آن باشد.

۲-۱-۲. بررسی اشکال‌ها

بر نظریه شیخ طوسی و همفکران ایشان و مسئله وجوب طلاق خلع به دلیل نهی یا منع منکر اشکالات متعددی وارد شده است. در ادامه نوشتار، اشکالات وارد و بررسی و ارزیابی خواهد شد:

(الف) عدم فعلیت منکر برای زوجه: صاحب جواهر نفترت زن از شوهر، بلکه سخنان تهدیدآمیز وی را منکر نمی‌داند و می‌نویسد: بر کلمات زن مبنی بر اینکه مرتكب حرام می‌شود تا وقتی در عمل چنین نکند، منکر صدق نمی‌کند (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۳، ۴۵). گویا مقصود ایشان این است که سخنان زن هرچند به صورت بالقوه تهدید محسوب می‌گردد، ولی تا زمانی که به مرحله عمل درنیاید، منکر محسوب نمی‌شود؛ درنتیجه مشمول ادله نهی از منکر نخواهد شد. این اشکال وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ظن قوی به وقوع منکر در آینده را باید به منزله منکر بالفعل دانست و دفع آن را لازم شمرد (خمینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۷۰). مانند این مسئله، وجوب ثانوی نکاح به دلیل خوف فساد است. علامه حلی با اشاره به مسئله مذکور می‌نویسد: اگر از وقوع در زنا بیم داشته باشد، نکاح واجب می‌گردد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵). گروهی از فقهاء همچون علامه فقط به خوف وقوع در «زن» اشاره کرده‌اند (همو، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴/ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۱۷/ شهید شانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۴/ عاملی کرکی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۸)، ولی بعضی دیگر سایر محرمات را نیز باعث وجوب نکاح دانسته‌اند؛ مانند شیخ انصاری که نوشته است: اگر بترسد که ترک نکاح موجب وقوع در زنا و مانند آن از نگاه حرام و لمس حرام گردد، واجب می‌گردد (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۱/ نیز ر.ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۹۷). شیخ انصاری تصریح می‌کند که در وجوب نکاح فرقی میان علم یا خوف وقوع در فساد نیست (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۱). صاحب عروه نیز نوشته است: گاهی نکاح واجب می‌گردد؛ در مواردی که در ترک آن مظننه ضرر یا وقوع در زنا یا حرام دیگر باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۹۷). فقهای اهل سنت عموماً خوف فساد را سبب وجوب نکاح می‌دانند (ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۷،

ص (۳۳۴)؛ بنابراین باید به ظنّ قوی وقوع فساد در آینده ترتیب اثر داده شود.

ب) عدم وجوب دفع منکر بر زوج: صاحب جواهر وجوب دفع منکر بر زوج را نیز نفی می‌کند و می‌نویسد: حتی با اصرار زوجه بر فعل حرام، طلاق بر شوهر واجب نمی‌گردد؛ زیرا واجب از نهی منکر هر قول یا فعلی است که مستلزم فوت حقی نگردد؛ درغیراینصورت واجب نیست؛ زیرا بر کسی واجب نیست از مال یا حق خود دست بردارد تا دیگری را از حرام نجات دهد، درحالی که آن فرد بدون آن نیز قادر بر ترک حرام می‌باشد (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۳، ص ۴۵). بر استدلال صاحب جواهر ملاحظاتی وجود دارد:

اولاً، هرچند با فرض بذل مهر ازسوی زن و جبران هزینه‌های شوهر در طلاق خلع، حتی از وی ضایع نمی‌شود، در عین حال باید یادآور شد میان منکرات تفاوت هست؛ برخی صغاير و بعضی دیگر کبایر شرعی‌اند. اشکال صاحب جواهر درباره گناهان صغیره قابل توجه است، ولی اگر منکر مورد نظر از کبایر شرعی باشد، پیشگیری از آن با صرف‌نظرکردن از حق واجب خواهد بود. در بعضی موارد نیز نهی از منکر با ترک واجب یا وقوع در حرام واجب می‌شود. برخی با اشاره به این مطلب نوشته‌اند: اگر مورد به درجه‌ای از اهمیت باشد که مولی راضی به تخلف از آن نیست - مانند قتل نفس محترمه - دفع آن از طریق فعل حرام یا ترک واجبی که اهمیت کمتری دارد، واجب است؛ مانند ورود غاصبانه به منزل کسی برای نجات جان انسان (خمینی، [ب] تا، ج ۱، ص ۴۶۹). مورد بحث ما نیز در بعضی صور از محرمات کبیره است. قرآن کریم، زنا را در ردیف قتل ذکر کرده، در قسمتی از آیه ۱۵۱ سوره انعام فرموده است:

... وَ لَا تَقْرِبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاحِكُمْ يَهِ لَعْنَكُمْ تَعْلُمُونَ

به کارهای زشت چه آشکار و چه پنهانش نزدیک نشوید و انسانی را که خدا محترم شمرده، جز به حق نکشید؛ خدا این[گونه] به شما سفارش کرده است تا بینندیشید.

در آیه ۳۲ سوره اسراء آمده است: «وَ لَا تَقْرِبُوا الرَّبِّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا»؛ نزدیک زنا نشوید؛ چراکه عمل بسیار زشت و راه و روش بدی است». این آیه در حرمت زنا مبالغه کرده است؛ زیرا می‌فرماید نزدیک زنا نشوید و در تعلیل نهی

فرمود: این عمل «فاحشه» و «روش زشتی» است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۸۵). همچنین در آیه ۷۰ سوره فرقان در عذاب زناکاران مبالغه نموده، فرموده است: آنان که معبد دیگری را با خدا نمی‌پرستند و کسی را که خدا خونش را حرام کرده است، جز حق نمی‌کشند و زنا نمی‌کنند و کسی که این اعمال را مرتکب شود، به کیفر سختی برسد؛ روز قیامت عذابش دوچندان شود و در آن با خواری و سرشکستگی جاودانه ماند. متن آیه شریفه چنین است: «... وَ لَا يَزُّونَ وَ مَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَمَّا يُضَاعِفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ...».

ثانیاً، استدلال صاحب جواهر در فرضی که سبب انزجار زوجه به طریقی مانند درمان یا آموزش قابل رفع باشد، صحیح است، ولی در صورتی که اختلال مورد نظر غیرقابل درمان باشد یا سبب آن شوهر بوده و وی از درمان خود امتناع نماید، در این صورت راه تخلصی برای زوجه جز طلاق نیست. شاید مقصود صاحب جواهر از امکان دفع منکر بدون طلاق، استفاده از روش‌های قهری و تنبیه بدنه باشد که در ادامه اشاره خواهد شد.

ج) عدم انحصار دفع منکر به طلاق: بعضی دیگر در مقام نشان‌دادن راه دیگری برای جلوگیری از منکر و نفی و جوب خلع نوشته‌اند: ممکن است مرد همسرش را از طریق تنبیه بدنه تأدیب کند و از این طریق وی را از منکر بازدارد (شهید شانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۴۱۱). توصیه به تنبیه بدنه زوجه برای دفع منکر بسیار عجیب به نظر می‌رسد. این راه حل، کراحت زوجه را شدیدتر می‌کند و چه بسا وی را به منظور انتقام‌گیری به سمت امور غیراخلاقی سوق دهد؛ از سوی دیگر با روش‌های قهری و تنبیه بدنه ممکن است بتوان زن را به تمکین و اداشت یا مانع گرایش زن به منکرات شد، ولی این روش‌ها نمی‌توانند نیاز طبیعی وی را تأمین کند، بلکه وی را در تنگناهای روحی شدیدی قرار می‌دهد و سلامت وی را تهدید می‌کند. افزون‌براین وی ممکن است در این شرایط به بعضی منکرات دیگر مانند خیال‌پردازی حرام، خودارضایی، ارتباط‌های مجازی حرام و مانند آن روی آورد.

د) عدم انحصار طلاق در خلع: بعضی طلاق را درباره مسئله مورد بحث

پذیرفته‌اند، ولی آن را منحصر در طلاق خلع نمی‌دانند. اینان نوشت‌هایند: «طريق دفع منکر، منحصر در خَلْعَ نیست و شوهر می‌تواند همسرش را بدون فدیه طلاق دهد» (همان). علامه حَلَّی وجوب دفع منکر را می‌پذیرد، ولی مقدمه دوم یعنی وجوب خلع را نفی می‌کند (علامه حَلَّی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۸۳). اگرچه پذیرش وجوب طلاق نیز برای حل معضل مورد بحث کافی و وافی به غرض است، ولی باید توجه داشت الزام زوج به طلاق بدون بدل در فرضی که وی به وظایف همسری عمل می‌کند و زوجه به‌دلیل تنفر از او درخواست طلاق می‌نماید، منطقی نیست و سبب اضطرار به زوج می‌شود. نمی‌توان پذیرفت مردی بدون اینکه مرتكب قصور یا تقصیری در روابط زوجیت شود، صرفاً به‌دلیل کراحت زوجه، مجبور به پراخت مهر و طلاق وی گردد. افزون‌براین این راه حل درحقیقت لزوم دفع منکر به طلاق را پذیرفته است و فقط عنوان طلاق را از طلاق خلع به طلاق عادی تغییر می‌دهد و این امر بالاتر از مدعای مدافعان نظریه وجوب مشروط طلاق خلع است.

۲-۲-۲. نفی حرج

دومین دلیل وجوب طلاق خلع، نفی حرج در شریعت اسلامی است. در مباحث آتی ادله نفی حرج در منابع فقه و تطبیق آن بر محل بحث را تبیین خواهیم کرد.

۱-۲-۲. ادله نفی حرج در شریعت اسلامی

در قرآن کریم آیات متعددی درباره نفی تکالیف حرجی هست. در بعضی آیات برای بیان این معنا از واژه حرج (حج: ۷۸)،^۱ در برخی از واژه عسر (بقره: ۱۸۵)^۲ و در بعضی آیات دیگر از واژه إصر (بقره: ۲۸۶)^۳ استفاده شده است. روایات متعددی نیز درمورد نفی تکالیف حرجی در جوامع روایی ما وجود دارد که در جای خود بررسی

۱. «وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

۲. «بُرِيَّدَ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَأَبْرِيدَ بِكُمُ الْعُسْرَ».

۳. «... رَبَّنَا وَ لَأَتَحْمِلُ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلَنَا عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَأَتَحْمِلُنَا مَا لَأَطَاقَنَا».

شده است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۷ / مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۶۵): از جمله از عبدالاًعلی مولی آل سام نقل شده است: به امام صادق^ع گفتم: لغزیدم و ناخن پایم شکست و روی زخم را پارچه‌ای گذاشتم [و آن را بستم]. اینک برای وضع چگونه عمل کنم؟ امام^ع در پاسخ فرمود:

يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله عزوجل: ما جعل الله عليكم في الدين من حرج، إمسح عليه حكم اين مسئله و نظاير آن از كتاب خدا فهمیده می‌شود؛ خداوند [در قرآن] فرمود: و در دین بر شما سختی قرار نداده است؛ بر روی پارچه مسح کن (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۳ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶۳).

۲-۲-۲-۲. پیشینه طلاق حرجی در فقه اسلامی

انزجار جنسی اعم از موقعیتی یا فرآگیر، نوعاً برای زوجه حرج‌آور است. در فرض نخست، زوجه به‌دلیل محرومیت جنسی دچار حرج می‌شود. در فرض دوم، زوجه به‌طور کلی از همخوابگی متزجر بوده، به‌همین‌دلیل ممکن است در درازمدت دچار حرج و فشار روحی شود.

ظاهرأً سید یزدی نخستین فقیهی است که به‌صورت صریح از قواعد عمومی نفسی ضرر و حرج برای اثبات مشروعتی طلاق بهره می‌برد. وی می‌نویسد: مفقودی که معلوم نیست زنده یا مرده است، یا مفقودی که زنده است، ولی همسرش نمی‌تواند صبر کند تا بازگردد، یا محبوسی که هیچ‌گاه بازنمی‌گردد، یا حاضری که معسر بوده و قادر به انفاق نیست و همسرش نیز نمی‌تواند صبر کند، در همه این موارد هرچند ظاهر کلمات فقهاء عدم جواز طلاق به‌دلیل اصل اختیارداری شوهر در طلاق است، باین حال ممکن است گفته شود به‌دلیل قاعده نفی حرج و ضرر، طلاق جایز است؛ خصوصاً در مواردی که زن جوان است و صبرکردن او مستلزم طول عمر و وقوع در مشقت شدید باشد. صاحب عروه سپس به بُعد غیرمالی مسئله و طلاق برای پیشگیری از فساد اشاره می‌کند و می‌نویسد:

... و إذا كان عدم طلاقها و إيقاؤها على الزوجية موجباً لوقوعها في الحرام قهراً أو إختياراً فأولي، بل اللازم فكها حفظاً لها عن الوقوع في المعصية: هرگاه عدم طلاق و باقى گذاردن زن

در زوجیت سبب وقوع در حرام به صورت فهری یا اختیاری گردد، پس طلاق اولی است، بلکه فک زن از زوجیت برای پیشگیری از وقوع در معصیت لازم است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۵).

همان‌گونه که دیده می‌شود، سید یزدی نخست از «اولویت» طلاق و سپس از «ضرورت» آن برای پیشگیری از فساد و فحشا سخن می‌گوید. استدلال صاحب عروه به قواعد نفی حرج و ضرر برای اثبات مشروعیت طلاق در موارد مذکور با انتقاد مرحوم نایینی رویه رو شد (نایینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۹۴)، ولی بعدها منشأ تحولات جدی در حقوق خانوادگی زن شد. جمع قابل توجهی از فقهاء معاصر، طلاق برای دفع حرج را مشروع دانسته‌اند. بعضی در پاسخ استفتایی مبنی بر اینکه «زنی که از شوهر خود کراحت شدید دارد و مهریه خود را می‌بخشد تا طلاق خلع جاری شود، ولی شوهر حتی به مازاد بر مهر قبول نمی‌کند، تکلیف چیست؟»، این‌گونه پاسخ داده‌اند: در صورتی که ثابت شود ادامه زندگی برای زن همراه با عسر و حرج شدید است، حاکم شرع می‌تواند طلاق خلعی مزبور را انجام دهد؛ اگرچه شوهر راضی نباشد (فضل لنکرانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲۱).

نویسنده برای تکمیل اطلاعات نوشتار حاضر، استفتایی تنظیم کرده، فتوای گروهی از فقهاء معاصر را جویا شده است. متن استفتا بدین شرح است:

آیا موارد ذیل می‌توانند در شمار اسباب طلاق قضایی قرار گرفته و با دخالت حاکم شرع حکم به انحلال نکاح داد یا خیر؟ ۱. در صورتی که زوج از ایفای وظیفه زناشویی خودداری و زوجه در معرض فساد باشد؛ ۲. در صورتی که زوج به‌دلایلی قادر به ایفای وظیفه زناشویی نبوده و غیرقابل درمان باشد و زوجه در معرض فساد باشد؛ ۳. در صورتی که رفتار زوج متعارف است، اما زن دچار انزجار جنسی و فشار روحی شدید است.

برخی مراجع بدون تفاوت قائل شدن میان صورت‌های سه‌گانه، به صورت کلی نوشته‌اند: «در صورتی که واقعاً زوجه گرفتار عسر و حرج شدید باشد، آن هم برای مدت نسبتاً طولانی، حاکم شرع می‌تواند حکم طلاق او را صادر کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵/۹/۲۴، ش ۶۱۰۷۹۶). بعضی دیگر نوشته‌اند: «در صورتی که بقای زوجیت موجب

اضطرار و استیصال زوجه شود، حاکم می‌تواند وی را طلاق دهد» (شییری زنجانی، ۲۶ ربیع‌الاول ۱۴۳۸ / نیز ر.ک: علوی گرگانی، ۱۳۹۵/۹/۲۴، ش ۱۱۴۱۱)، اما برخی در پاسخی متفاوت نوشته‌اند:

در دو صورت نخست باید موضوع در محکمه شرع مطرح شود. اگر احراز شود که زندگی این دو نفر حرجی است و قابل تحمل نیست، در این صورت محکمه می‌تواند حکم طلاق صادر کند، اما صورت سوم اختیار با شوهر است؛ اگر واقعاً احساس می‌کند که زندگی برای همسر او سخت است، اخلاقاً اقدام به طلاق کند و در صورتی که همسر پیشنهاد طلاق خلعی کرد، بهتر است موافقت کند (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۵/۹/۲۴، ش ۹۸۳۰).

همان‌گونه که دیده می‌شود، وجوب طلاق خلع به دلیل دفع حرج، مدافعان شناخته شده‌ای دارد و از قوت و اعتبار لازم برخوردار است.

۳. بررسی حقوقی تأثیر انزجار جنسی زوجه در طلاق خلع

از نظر حقوقی طلاق‌دهنده باید قاصد و مختار باشد. ماده ۱۱۳۶ ق.م. با اشاره به این مطلب بیان می‌دارد: «طلاق‌دهنده باید بالغ، عاقل، قاصد و مختار باشد». در عین حال قانون مدنی الزام شوهر به طلاق را در برخی موارد پذیرفته است؛ از جمله آن حرجی شدن رابطه زوجیت برای زن در ماده ۱۱۳۰ ق.م. است.

در ادامه نخست تطبیق قانون بر بیزاری جنسی زن از شوهر را بررسی می‌کنیم و سپس شرایط الزام شوهر به طلاق به دلیل آن را تشریح خواهیم کرد.

۱-۳. مصادیق طلاق حرجی در ماده ۱۱۳۰ ق.م.

در ماده ۱۱۳۰ ق.م. (اصلاحی ۱۴/۸/۱۳۷۰) آمده است:

در صورتی که دوام زوجیت موجب عسر و حرج زوجه باشد، وی می‌تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق کند، چنانچه عسر و حرج مذکور در محکمه ثابت شود، دادگاه می‌تواند زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورتی که اجبار میسر نباشد، زوجه به اذن حاکم شرع طلاق داده می‌شود.

تبصره این قانون (الحقی ۱۳۸۱/۴/۲۹ مصوب مجمع تشخیص مصلحت نظام) در مقام تعریف عسر و حرج بیان می‌دارد: «عسر و حرج موضوع این ماده عبارت است از به وجود آمدن وضعیتی که ادامه زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته و تحمل آن مشکل باشد...». این تعریف به لحاظ منشأ و متعلق عسر و حرج مطلق است:

الف) منشأ عسر و حرج زوجه ممکن است نشووز یا ناتوانی شوهر در ایفای وظیفه زناشویی یا وضعیت شخصی خود زن و امری روان‌شناختی باشد. تعریف قانون از عسر و حرج مطلق است و هر دو وضعیت را شامل می‌گردد.

ب) متعلق عسر و حرج زوجه ممکن است جسمی یا روحی باشد. تعریف قانون از عسر و حرج در تبصره مذبور ازین رو نیز اطلاق دارد و هر دو فرض را شامل می‌گردد. بیزاری زن از شوهر امری روان‌شناختی است و باوجود آن زوجیت برای زن حرجی است و تعریف قانون شامل این فرض می‌گردد. قانونگذار مصادیق شایع و نوعی عسر و حرج را در همین ماده ذکر کرده است. تبصره مذبور درادامه و بهمنظور بیان بعضی مصادیق عسر و حرج بیان می‌دارد:

... موارد ذیل درصورت احرار توسط دادگاه صالح از مصادیق عسر و حرج محسوب می‌گردد: ۱. ترک زندگی خانوادگی توسط زوج حداقل به مدت شش ماه متولی و یا نه ماه متناوب در مدت یکسال بدون عذر موجه؛ ۲. اعتیاد زوج به یکی از انواع مواد مخدر و یا ابتلای وی به مشروبات الکلی که به اساس زندگی خانوادگی خلل وارد آورد و امتناع یا عدم امکان الزام وی به ترک آن در مدتی که به تشخیص پزشک برای ترک اعتیاد لازم بوده است. درصورتی که زوج به تعهد خود عمل ننماید و یا پس از ترک، مجدداً به مصرف موارد مذکور روی آورد، بنا به درخواست زوجه، طلاق انجام خواهد شد؛ ۳. محکومیت قطعی زوج به حبس پنج سال یا بیشتر؛ ۴. ضرب و شتم یا هرگونه سوء رفتار مستمر زوج که عرفًا باتوجه به وضعیت زوجه قابل تحمل نباشد؛ ۵. ابتلای زوج به بیماری‌های صعب العلاج روانی یا ساری یا هر عارضه صعب العلاج دیگری که زندگی مشترک را مختل نماید.

موارد پنج گانه مذکور در این قانون، عسر و حرج ناشی از رفتار نامتعارف شوهر است و هیچ‌یک بر مسئله مورد بررسی در نوشتار حاضر تطبیق نمی‌کنند، ولی

همان‌گونه که اشاره شد، بیان قانون تمثیلی است. قانونگذار با تصریح بر این مطلب در بند پایانی تبصره آورده است: «موارد مندرج در این ماده مانع از آن نیست که دادگاه در سایر مواردی که عسر و حرج زن در دادگاه احراز شود، حکم طلاق صادر نماید». از توضیحات پیش‌گفته به روشنی معلوم می‌شود که بیزاری زن از شوهر می‌تواند سبب عسر و حرج باشد.

۲-۳. شرایط الزام زوج به طلاق به‌دلیل انزجار جنسی زوجه

الзам شوهر به طلاق به‌دلیل عسر و حرج، منوط است به اینکه عسر و حرج زوجه در دادگاه ثابت گردد. اثبات انزجار جنسی زن از شوهر به‌وسیله متخصصان سلامت جنسی قابل احراز است. امارات قضایی نیز می‌تواند در این‌گونه دعاوی مورد توجه باشد. لزوم احراز عسر و حرج در متن ماده ۱۳۰ ق.م. که پیش‌تر اشاره شد، به‌طور صریح ذکر شده است. افزون‌براین مداخله دادگاه و الزام زوج به طلاق در صورتی مشروع است که انزجار جنسی زوجه قابل درمان نباشد یا درمان آن دشوار باشد. این مطلب هرچند در متن قانون به‌طور صریح بیان نشد، ولی از بعضی بندهای تبصره قابل استباط است؛ مانند قید «صعب العلاج» در بند پنجم تبصره یا جمله «امتناع یا عدم امکان الزام وی به ترک ...» در بند دوم. در بخشنامه شورای عالی قضایی (مورخ ۱۳۶۱/۵/۳۱)، در مورد طلاق قضایی به این نکته بسیار مهم اشاره شده بود. متن بخشنامه بدین‌شرح است:

هرگاه زن درنتیجه ناسازگاری با شوهر از دادگاه تقاضای طلاق نمود و پس از تحقیق از وضع او برای قاضی محکمه مشخص گردید که زندگی برای او با شوهرش حرجی است و راه تخلصی هم جز طلاق ندارد، دادگاه پرونده امر را با اظهار صریح قاضی محکمه دایر بر حرجی‌بودن زندگی زن و عدم امکان تخلص جز از راه طلاق، به دادگاه تجدیدنظر ارسال دارد تا چنانچه توسط قضاط تجدیدنظر نیز حرجی‌بودن تأیید شود، طبق اجازه شفاهی حضرت امام به محکم بدوى، اجازه صدور طلاق از باب ولايت داده شود (معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضاییه، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۸).

همان‌گونه که دیده می‌شود، «عدم امکان تخلص جز از راه طلاق» شرط مداخله

حاکم برای اجبار زوج به طلاق شمرده شد. در اصلاحات حقوقی مربوط به ماده ۱۱۳۰ق.م. از این نکته مهم غفلت شده است.

۳-۳. نمونه رأی

در پایان مباحث نوشتار حاضر، نمونه‌ای از آرای محاکم خانواده را در ارتباط با مباحث این قسمت می‌آوریم. رأی شعبه ۲۷۱ دادگاه عمومی حقوقی تهران (شماره ۹۵۰۹۹۷۰۲۱۷۱۰۰۵۱، تاریخ ۱۳۹۵/۴/۳۰) نشان می‌دهد که چگونه ممکن است زنی به دلیل تنفر از شوهر، سال‌های طولانی از عمر خویش را صرف کند و حاضر به ادامه زندگی با وی نشود و برای خلاص شدن از زوجیت، حاضر به بذل همه حقوق مالی، بلکه بیش از مهر نیز می‌باشد. رأی دادگاه به شرح ذیل است:

... دادگاه پس از احراز رابطه زوجیت فیما بین طرفین، حسب سند نکاحیه ۱۳۶۳ مورخ ۸۹/۳/۲۱ در دفتر رسمی شماره ۱۳ سمنان، موضوع را جهت اصلاح ذات‌البین به داوری ارجاع که نتیجه‌ای در این خصوص حاصل نشده است و زوجه اصرار بر طلاق دارد. دادگاه با عنایت به اوراق و محتویات پرونده و با التفات به اینکه مدت شش سال است طرفین با یکدیگر ازدواج نموده و در طی این مدت زندگی مشترک را آغاز ننموده و از یکدیگر جدا زندگی می‌کنند و نه تنها تلاشی برای اصلاح رابطه زوجیت و آغاز زندگی مشترک ننموده‌اند، بلکه به طرح دعاوی حقوقی و کیفری علیه یکدیگر مبادرت ننموده‌اند و زوجه به جهت کراحت شدید حاضر است تمامی حقوق مالی خود را به زوج ببخشد و حتی اعلام نموده، حاضر است بیشتر از مهریه نیز به زوج بذل نماید؛ لذا با این اوصاف و اوضاع و احوال موجود، ادامه زندگی مشترک و دوام زوجیت امکان‌پذیر نبوده و به آن امیدی نیست، جز اینکه ماندن زوجه در قید زوجیت باعث گذر عمر و مسن تر شدن وی و درنتیجه عسر و حرج قرار گرفتن وی می‌گردد. بنا به مراتب، دادگاه با احراز عسر و حرج زوجه به استثناد قسمت اخیر ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی با وارد تشخیص دادن دعوی خواهان، حکم به الزام خوانده به مطلقه نمودن خواهان به طلاق از نوع بائیں غیر مدخله صادر می‌نماید

در پرونده مزبور، زوجه به دلیل انزجار از شوهر، حاضر شد همه مهر و بیش از آن را نیز بذل نماید تا شوهر به طلاق راضی گردد، ولی شوهر حاضر به طلاق نشد و

درنهایت پس از شش سال با مداخله دادگاه، تفriق حاصل گردید. رأی مزبور از جهات گوناگون قابل بررسی و ارزیابی است که از آن خودداری می‌شود. غرض از نقل آن در اینجا، سببیت انزجار جنسی زن در طلاق خلع در رویه قضایی ایران است.

نتیجه

مسئله محل بحث در پژوهش حاضر، مشروعيت طلاق قضایی به دلیل انزجار جنسی زن از شوهر است. بررسی‌های صورت‌گرفته درباره این موضوع به نتایج ذیل منجر شده است:

۱. به لحاظ فقهی حق شوهر در طلاق مطلق نیست و برای آن استثنایات متعددی ذکر شده است؛ از جمله استثنایات مسئله، معرضیت فساد و لزوم دفع منکر است. در صورتی که بقای بر زوجیت زن را در معرض فساد و آلوده‌امنی قرار دهد، برای پیشگیری از فساد، دادگاه می‌تواند حکم به طلاق دهد. استثنای دیگر مسئله حرجی‌شدن رابطه زوجیت است. در صورتی که بقای زوجیت سبب تحمیل حرج برای زن باشد و راهی برای دفع آن جز طلاق نباشد، زوجه با دخالت حاکم مطلقه می‌شود.
۲. به لحاظ حقوقی، دخالت دادگاه برای الزام شوهر به طلاق، مستند به ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی خواهد بود. اطلاق تعریف تبصره ماده ۱۱۳۰ از عسر و حرج شامل حرج ناشی از بیزاری زن از شوهر خواهد شد. هرچند این مورد در هیچ‌یک از بندهای پنج گانه مذکور در تبصره به عنوان مصادیق نوعی عسر و حرج قرار نمی‌گیرد، ولی بیان قانون تمثیلی است و به صراحت بخش اخیر ماده مزبور، در موارد دیگری که دادگاه عسر و حرج را احرار نماید، می‌تواند حکم به طلاق دهد.
۳. دخالت دادگاه برای الزام شوهر به طلاق در صورتی موجه و مشروع است که پیشگیری از منکر یا دفع حرج به روش دیگری ممکن نباشد؛ براین اساس اگر بیزاری زن از شوهر قابل درمان باشد، طلاق قضایی مشروع نخواهد بود. این مطلب - که به لحاظ فقهی مسلم می‌باشد - در ماده ۱۱۳۰ به صورت کلی ذکر نشد، ولی از بعضی بندهای تبصره این قانون قابل استنباط است.

منابع

١. ابن ادریس حلّی، محمدبن منصور؛ السرائر؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
٢. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمدبن علی؛ من لا يحضره الفقيه؛ تحقيق علی اکبر غفاری؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
٣. ابن حمزه طوسی، محمدبن علی؛ الوسیلة إلى نیل الفضیلۃ؛ تحقيق محمد حسون؛ قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
٤. ابن زهره حلّی، حمزہ بن علی؛ غنیۃ النزوع إلى علم الأصول والفروع؛ تحقيق ابراهیم بهادری؛ قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
٥. ابن قدامه، عبدالله بن احمد؛ المغنی؛ بیروت: دارالکتاب العربی، [بی تا].
٦. ابوصلاح حلّی، تقی بن نجم؛ الکافی فی الفقہ؛ تحقيق رضا استادی؛ اصفهان: مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علی (ع) العامة، ۳ ۱۴۰۳ق.
٧. انصاری ذفسولی، مرتضی بن محمد؛ المکاسب؛ تحقيق لجنة تحقيق تراث الشیخ الأعظم؛ قم: مجتمع الفکر الإسلامي، ۱۴۱۵ق.
٨. —؛ کتاب النکاح؛ قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
٩. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناظرة؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعۃ المدرسین، ۱۴۰۵ق.
١٠. جوھری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ ج ٤، بیروت: دارالعلم للملايين، ۱۴۰۷ق.
١١. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
١٢. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان؛ تحقيق

- فارس حسون؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۳. —؛ **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**; قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۴. —؛ **مختلف الشیعة في أحكام الشريعة**; قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۵. حلی (محقق حلی)، جعفر بن حسن؛ **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**: ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۶. خمینی، سیدروح‌الله؛ **تحرير الوسیلة**; قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بی‌تا].
۱۷. خوانساری، سیداحمد؛ **جامع المدارک في شرح المختصر النافع**; تحقيق علی‌اکبر غفاری؛ تهران: مکتبة الصدق، ۱۳۵۵.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم؛ **مصابح الفقاہة**; تقریر محمدعلی توحیدی؛ قم: مکتبة الداوری، ۱۳۷۷ق.
۱۹. دهخدا، علی‌اکبر؛ **لغت‌نامه**: ج ۲ (از دوره جدید)، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ **مفردات ألفاظ القرآن**; تحقيق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. سادوک، بنیامین جیمز، ویرجینیا آکوت سادوک و کاپلان سادوک؛ **خلاصه روان‌پژوهشی**; ترجمه فرزین رضایی؛ ج ۲، تهران: انتشارات ارجمند، ۱۳۸۹.
۲۲. سیدمحمدی، یحیی؛ **آسیب‌شناسی روانی**: ج ۱۱، تهران: نشر روان، ۱۳۹۱.
۲۳. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر؛ **دلیل تحریر الوسیلة - الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر**; قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۴. سیوری حلی، فاضل مقداد؛ **التنتیح الرائع لمختصر الشرائع**; تحقيق سیدعبداللطیف حسینی کوه‌کمره‌ای؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۵. صانعی، یوسف؛ **وجوب طلاق خُلع بر مرد**; قم: انتشارات میثم تمار، ۱۳۸۶.
۲۶. طباطبایی حائری، سیدعلی؛ **رياض المسائل**; قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۸ق.
۲۷. طباطبایی یزدی، سیدمحمد‌کاظم؛ **عروة الوثقى**; قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۸. —؛ **تکملة العروة الوثقى**; تحقيق سیدمحمد‌حسین طباطبایی؛ قم: مکتبة

- داوری، ۱۴۱۴ق.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۳۰. طبرسی، فضلبنحسن؛ **مجمعالبیان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۱. طوسی، محمدبنحسن؛ **الإستبصار**؛ تحقیق سیدحسن موسوی خرسان؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۳۲. —؛ **النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی**؛ چ ۲، بیروت: دارالکتاب العربي، ۱۴۰۰ق.
۳۳. —؛ **تهذیب الأحكام**؛ تحقیق سیدحسن موسوی خرسان؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۴.
۳۴. عاملی (شهید ثانی)، زینالدینبنعلی؛ **مسالکالأفهāم إلی تنقیح شرائع الإسلام**؛ قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۳۵. عاملی کرکی، علیبنحسین؛ **جامع المقاصد فی شرح القواعد**؛ قم: مؤسسه آلالبیت ﷺ لایحاءالتراث، ۱۴۰۸ق.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد؛ **جامع المسائل (استفتائات)**؛ قم: انتشارات امیرالعلم، ۱۳۸۰.
۳۷. قرضاوی، یوسف؛ **دیدگاه‌های فقهی معاصر**؛ ترجمه احمد نعمتی؛ تهران: احسان، ۱۳۸۰.
۳۸. قطب راوندی، سعیدبنهبةالله؛ **فقه القرآن فی شرح آیات الأحكام**؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۳۹. قمی، علیبنابراهیم؛ **تفسیر القمی**؛ چ ۳، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۴۰. کلینی، محمدبنیعقوب؛ **الكافی**؛ تحقیق علیاکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۳.
۴۱. محمدی جورکویه، علی؛ **بررسی جرم‌شناختی جرایم جنسی**؛ تهران: پژوهشگاه

- فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۴۲. معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه؛ مجموعه بخش‌نامه‌های قضائی؛ قم: مرکز تحقیقات فقهی، ۱۳۸۲.
۴۳. مقری فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی؛ قم: منشورات دارالرضی، [بی‌تا].
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ کتاب النکاح؛ قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۴ق.
۴۵. نایینی، محمدحسین؛ منیة الطالب فی حاشية المکاسب؛ تقریر موسی بن محمد خوانساری؛ المکتبة المحمدیة، تهران: چاپ اول، ج ۱، ۱۳۷۳.
۴۶. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام؛ تحقیق عباس قوچانی؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۶.
۴۷. هیشمی، علی بن ابی بکر؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
48. Oxford Collocations; **Dictionary for Students of English**; Forth Edition, Tehran: Rahnama, 1386.
49. Richard P. Halgin and Susan Krauss Whitbourne, **Abnormal Psychology: Clinical Perspectives on Psychological Disorders**; 2014.

محرمات رضاع

(تبیین احکام مقرر در آیه ۲۳ سوره نساء)

* مسعود امامی

چکیده

شیردادن (رضاع) به نوزاد، به وسیله مادر یا غیرمادر (دایه) است. شیردادن غیرمادر با وجود شرایط خاصی سبب حرمت نکاح و محرومیت می‌شود. آیه ۲۳ سوره نساء تنها آیه در قرآن کریم است که به این موضوع پرداخته است. در آیه مزبور حکم حرمت نکاح به‌سبب قرابت رضاعی، برای دو گروه از زنان (مادران و خواهران رضاعی) ثابت شده است. فقیهان و مفسران شیعه و اهل سنت در استنباط احکام محرمات رضاع و تفسیر و تبیین این آیه شریفه، مباحث و اختلافات پردازنده‌ای دارند. ظهور آیه شریفه، قول خصوص‌المنزله در محرمات رضاع، شمول حکم تحریم به رضاع لاحق بر عقد، لزوم حیات در شیردهنده، عدم لزوم عقد ازدواج هنگام شیردادن و اشتراط مکیدن در حکم تحریم را تأیید می‌کند.

واژگان کلیدی: رضاع، شیردادن، محرمات رضاع، مادر، دایه.

مقدمه

نخستین تغذیه نوزادن غالباً شیر مادر است. امروزه بر پایه پیشرفت‌های علمی، تغذیه انحصاری نوزاد از شیر مادر تا شش ماه و پس از آن شیردهی به همراه غذاهای دیگر برای دست‌کم یک سال و تا دو سال پیشنهاد می‌شود. تحقیقات گسترده با استفاده از روش‌های جدید آزمایشگاهی و... مزایای فراوان شیردهی را برای نوزادان، مادران، خانواده‌ها و جامعه آشکار ساخته است. این فواید در ابعاد گوناگون مربوط به سلامت، تغذیه، دستگاه ایمنی، رشد و نمو و ابعاد روانی، اجتماعی، اقتصادی و زیستمحیطی دیده می‌شود (ویکی پدیا، شیردهی، https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%85%D9%87%D9%87_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%84%D9%87%D9%87، تاریخ مراجعت: ۱۳۹۸/۷/۱).

گاهی به دلایل گوناگون همچون مرگ، بیماری، مسافرت، کمبودن شیر مادر یا استنکاف او از شیردادن، نوزاد نیازمند غذای دیگر می‌شود. امروزه تلاش شده است در قالب شیرخشک و دیگر مواد غذایی آماده، مناسب و بهداشتی، این نیاز نوزاد شیرخوار برطرف شود، ولی در گذشته غالباً از طریق گرفتن دایه این نیاز مرتفع می‌شد.

شیر زنان دیگر اگرچه همه فواید شیر مادر را ندارد و مانند شیر مادر هماهنگ با شرایط جسمی و روانی کودک نیست، ولی از جهات گوناگون بر مواد غذایی ساخته بشر رجحان دارد؛ زیرا بسیاری از فواید جسمی و روانی که برای شیر مادر در پژوهش‌های علمی احراز شده است، در شیر مادران دیگر برای غیرفرزنده‌شان نیز وجود دارد.

نتیجه دستاوردهای علمی این نیست که همه فواید شیر مادر منحصر در تغذیه فرزند خودش باشد، بلکه بسیاری از این فواید به جهت ساختار جسمی و روانی زنان بوده که مشترک میان مادر و دایه می‌باشد؛ از این‌رو بهتر است برای تغذیه نوزادانی که از شیر مادر محروم‌اند، در صورت امکان از دایه‌ای که شایستگی جسمی، روحی و اخلاقی لازم را دارد، استفاده شود.

گرفتن دایه برای نوزاد، از گذشته دور در بسیاری اقوام و ملل وجود داشته است. در مصر، یونان و روم باستان، اگرچه زنان عموماً فقط فرزند خودشان را شیر می‌دادند، ولی گاهی برای شیردهی اطفال سلطنتی دایه استخدام می‌کردند. این شیوه در طول سال‌ها میان زنان اشراف اروپای شرقی ادامه داشت (همان).

در میان اعراب پیش از اسلام نیز گرفتن دایه برای نوزادن به خصوص فرزندان بزرگان مرسوم بوده است. پیامبر اکرم ﷺ که نواده عبدالطلب، بزرگ مکه و قریش بود، دو دایه داشت؛ نخست ثوبیه کنیز ابو لهب، سپس حلیمه سعدیه (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۵۹). مسئله شیردادن به نوزاد در منابع اسلامی از دو جهت بحث و بررسی شده است؛ نخست به معنای مطلق «شیردادن زن (مادر یا غیرمادر) به کودک» که موضوع احکام تکلیفی گوناگونی همچون وجوب یا استحباب رضاع مادر نسبت به فرزند یا جواز درخواست اجرت ازسوی دایه یا مادر بهجهت رضاع فرزندش است؛ دوم به معنای «شیردادن غیرمادر به کودک با شرایط خاص» که سبب حرمت نکاح می‌شود. معنای دوم، موضوع حکم تکلیفی حرمت نکاح بهسب قرابتی است که بهواسطه رضاع میان برخی پدید می‌آید. موضوع نوشتار حاضر، رضاع به معنای دوم است.

شیردادن غیرمادر به کودک با شرایط خاص که سبب حرمت نکاح می‌شود، دارای پیشینه‌ای پیش از اسلام است. یکی از سنت‌های اعراب پیش از اسلام، قربت رضاعی بود. از برخی روایات نبوی ﷺ آشکار می‌شود که اعراب جاهلی انتساب رضاعی را باور داشته‌اند (ماوردی، ۱۴۱۶، ص ۳۰). دانشمندان مسلمان و شرق‌شناسان غربی نیز از حرمت نکاح با خویشان رضاعی در سنت اعراب پیش از اسلام خبر داده‌اند (همان، ص ۲۹ / سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۳۰، ص ۲۸۹ / جمعی از مستشرقان، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۲۹). هیچ دلیلی بر وجود باور به قربت رضاعی و حرمت نکاح بر اساس آن، در میان اقوام و ملل پیش از اسلام، مگر در میان اعراب نمی‌توان یافت. امروزه نیز هرچند قربت رضاعی متأثر از فقه اسلام در قوانین کشورهای اسلامی به‌رسمیت شناخته شده است، ولی در حقوق کشورهای غربی اثری از آن یافت نمی‌شود (صفایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹). ماده ۱۰۴۶ قانون مدنی ایران به پیروی از فقه شیعه، شرایط قربت رضاعی از حیث حرمت نکاح را ذکر کرده است.

۱. رضاع در لغت

رضاع مصدر «رضع» است. در بیشتر منابع اصلی لغت معنایی برای این کلمه به‌دلیل

وضوح آن بیان نشده، فقط استعمالات گوناگون آن ذکر شده است و مانند بسیاری از لغات شایع و شناخته شده، فهم معنای آن به عرف واگذار شده است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۲۲۰ / صاحب، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۰۴ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۵ / حمیری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۵۲۴ / فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۲۹ / ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۲۵)؛ در عین حال برخی از اهل لغت به ذکر معنای آن پرداخته‌اند. خلیل آن را به «**مَصَّ الْثَّدِي وَالشَّرِبُ**: مکیدن پستان و نوشیدن» (خلیل، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۷۰)، ابن‌فارس به «**شَرِبُ الْبَلْبَنْ مِنَ الْثَّدِيِّ**: نوشیدن شیر از پستان» (ابن‌فارس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۰۰) و زبیدی به «**امْتَصَاصُ الثَّدِيِّ**: مکیدن پستان» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۶۵) معنا کرده‌اند. برخی فقهاء نیز رضاع را در لغت به «**امْتَصَاصُ الثَّدِيِّ**: مکیدن پستان» تعریف کرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۵۹ / طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۱۴۴ / خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۷۸).

هرچند «**مَصٌّ**» و «**امْتَصَاصٌ**» در فارسی به «مکیدن» ترجمه می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۰۹۸۴ و ج ۳، ص ۳۳۳۳)، ولی این ترجمه دقیق نیست؛ زیرا در معنای این دو کلمه، نوشیدن و رسیدن شیر و مایع به معده دخالت دارد؛ چنان‌که اهل لغت عرب، **مَصٌّ** را به «**الشَّرِبُ الرَّفِيقُ**: نوشیدن ملایم» معنا کرده‌اند (فیروزآبادی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۱۸ / زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۳۵) و ابن‌عبدین از فقهای حنفی تصریح می‌کند که رسیدن شیر به معده کودک در معنای **مَصٌّ** وجود دارد (ابن‌عبدین، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۲۹)؛ پس در لغت عرب به صرف مکیدن پستان بدون رسیدن شیر به معده، «**مَصٌّ**» و «**امْتَصَاصٌ**» و درنتیجه «**رضاع**» گفته نمی‌شود.

۲. رضاع در اصطلاح

رضاع در اصطلاح فقهی به‌تبع قرآن و روایات، دو استعمال متفاوت دارد که در مقدمه بدان اشاره شد. قریب به اتفاق فقیهان شیعه و سنّی برای استعمال دوم که موضوع مقاله حاضر است، تعریفی ارائه نکرده‌اند و در مقام تبیین آن، رضاع را به معنای لغوی به کار برده‌اند، سپس شروط شرعی را بر آن افزوده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۴۶۱ / حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۹ / خوبی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۶۷ / کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵ / ابن‌حزم،

[بی‌تا]، ج ۹، ص ۱۹۲ / ابن‌رشد، ۱۴۱۵، ص ۲۸). گزینش این شیوه بدان‌جهت بوده است که زیادی شرایط معتبر در معنای دوم و ذکر آنها در قالب یک تعریف، سبب طولانی و نامتعارف‌شدن تعریف می‌گردد. در بسیاری از موارد برای اینکه معنای دوم با معنای نخست اشتباه نشود، از تعبیری چون «الرضاع المحرّم»؛ یعنی رضاعی که سبب تحریم نکاح می‌شود، برای معنای دوم استفاده کردند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۹۳ / حلی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۱۰ / عاملی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۵۸ / خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۷۶ / ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۲۲۴ / انصاری، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۹۸ / کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵ / ابن حزم، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۲).

در عین حال معدودی از آنها کوشیده‌اند باضمیمه کردن شروط شرعی به معنای لغوی رضاع، معنای دوم را در قالب تعریفی ارائه کنند. یحیی بن سعید هذلی از فقهای شیعه می‌گوید:

رضاع محرّم این است که کودک کمتر از دو سال از پستان زنی زنده که ازدواج کرده یا مرتكب نکاح به شبهه شده یا ملک یمین است، به مدت یک شب‌انهار یا ده یا پانزده شیرخوردن سیر شیر بمکد، درحالی که میان آنها از زن دیگری که بارداریش قبل از دو سال بوده است، شیر نخورد و همچنین شیر از یک مرد باشد و نیز شیر زن از وضع حمل باشد (هذلی، ۱۴۰۵، ص ۴۳۵).

نسفی از فقهای حنفی نیز کوشیده است رضاع به معنای دوم را تعریف کند، ولی برای اینکه گرفتار تعریفی طولانی نشود، به اجمال به شرایط اشاره کرده است. او می‌گوید: «رضاع به معنای مکیدن کودک از پستان زن در وقت مخصوص است» (ابن‌نجیم، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۸۶).

۳. جایگاه رضاع در قرآن کریم، روایات و فقه

مشتقات گوناگون ماده «رضاع»، یازده مرتبه و طی شش آیه در قرآن کریم به کار رفته است و در همه این موارد به معنای نوشیدن و مکیدن شیر از پستان است. یک آیه مربوط به قیامت (حج: ۲) و دو آیه مربوط به سرگذشت حضرت موسی^{علیه السلام} است (قصص: ۷ و ۱۲). سه آیه دیگر از آیات الأحكام و دارای پیام فقهی است. آیه نخست

درباره وظیفه شیردادن مادران نسبت به فرزندانشان تا دو سال می‌باشد (بقره: ۲۳۳) و آیه دوم درباره پرداخت نفقه شیردادن زن مطلقه به فرزندش است (طلاق: ۶). این دو آیه به معنای نخست رضاع مربوط‌اند. آیه سوم درباره حرمت نکاح به‌سبب رابطه رضاعی است (نساء: ۲۳) که به معنای دوم رضاع مربوط می‌شود.

بر پایه دو معنای متفاوت از رضاع در قرآن کریم، مباحث مربوط به رضاع در متون روایی و فقهی نیز غالباً در دو جای گوناگون مطرح می‌شود. مباحث مربوط به رضاع به معنای دوم، بخش بیشتری از منابع روایی و فقهی را دربرگرفته است.

شیخ حرّ عاملی ذیل «أبواب مايحرم من الرضاع» از کتاب *وسائل الشیعه* – یعنی رضاع به معنای دوم – حدود صد روایت درباره حرمت نکاح به‌سبب رضاع نقل کرده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۳۷۱) و محدث نوری نیز ذیل همین ابواب در کتاب مستدرک الوسائل، حدود ۳۳ روایت بر روایات کتاب *وسائل الشیعه* افروزده است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۶۵).

در منابع روایی اهل سنت، روایات فراوانی از پیامبر اکرم ﷺ و صحابه در این‌باره نقل شده است. متقی هندی ذیل کتاب الرضاع از *كتنز العمال*، حدود ۸۵ روایت نقل می‌کند (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۷۰). بیشتر این روایات به معنای دوم رضاع مربوط می‌شود.

در میان روایات شیعه و سنتی درباره رضاع، عبارت «يحرم من الرضاع مايحرم من النسب»: حرام می‌شود به‌سبب رضاع آنچه به‌سبب نسب حرام می‌شود» بسیار دیده می‌شود و بیش از هر عبارت دیگری تکرار شده است. این عبارت از پیامبر اکرم ﷺ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۴۲ / صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۷۵ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۲۶ / بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۱۴۹ / ابن حنبل، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳۹)، امام باقر علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۴۲ / صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۷۵)، امام صادق علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۳۷ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۹۲) و امام رضا علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۴۱ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۲۰) نقل شده است. عمل به این روایت مورد اتفاق همه مسلمانان است (مغنية، [بی‌تا]، ص ۱۰۳ / ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۷).

حدیث نبوی ﷺ دیگری که در منابع فقهی شیعه بسیار تکرار شده است و بدان استدلال می‌شود، جمله «الرضاع لحمة كل حمة النسب»: رضاع پاره گوشتی مانند پاره گوشت نسب است» می‌باشد (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۴۱ / عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۷۶) نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۲۲۶). گویا این عبارت نخستین بار بدون استناد به پیشوایان معصوم ﷺ در کلام ابن حمزه آمده است (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۳۰۲). سپس ابن فهد حلّی آن را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد (ابن فهد، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۳۶) و پس از او به عنوان یک روایت مرسلاً نبوی ﷺ تلقی می‌گردد، درحالی که هیچ اثری از آن در منابع روایی شیعه و سنّی نمی‌توان یافت. بهنظر می‌رسد استناد آن به پیامبر اکرم ﷺ غلط و زاییده شباهت آن به روایت مشهور نبوی ﷺ: «الولاء لحمة كل حمة النسب» می‌باشد. روایت اخیر در بسیاری از کتب روایی و فقهی فریقین نقل شده است (صدقوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۲۳ / حلّی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۱۷ و ۲۷۷ / بیهقی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۲۹۲ / شافعی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۸۱).

محرمات رضاع در فقه اسلام تحت تأثیر قرآن و روایات از مسائل مهم شمرده شده است و فقهای شیعه و اهل سنت از گذشته تاکنون در آثار خود بدان پرداخته‌اند. این مسئله، موضوع کتاب‌ها و رساله‌های مستقلی از عصر حضور معصومان ﷺ تا عصر حاضر بوده است. نجاشی و شیخ طوسی تکنگاری‌هایی به نام رضاع را برای شخصیت‌هایی از اصحاب ائمه ﷺ چون ابن‌ابی عمر (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۲۶)، حسین بن زیاد از اصحاب امام رضا ﷺ (طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۱۰) و برای عالمانی در عصر غیبت صغیری چون محمدبن علی‌بن محبوب (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۴۹ / طوسی، [بی‌تا]، ص ۲۲۲)، محمدبن مسعود عیاشی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۵۱ / طوسی، [بی‌تا]، ص ۲۱۳)، جعفربن محمدبن قولویه (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۴ / طوسی، [بی‌تا]، ص ۹۱) و ابن‌جنید اسکافی (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۸۵) گزارش کرده‌اند.

آقابزرگ تهرانی از ده‌ها کتاب و رساله مستقل فقهی از عالمان شیعه در موضوع رضاع و به همین نام یاد کرده است. مهم‌ترین آنها آثاری از شیخ صدقوق، محقق کرکی، میرداماد، شیخ حرّ عاملی، علامه مجلسی، محدث بحرانی، سیدمحمد مهدی بحرالعلوم، سیدمحمدجواد عاملی، شیخ انصاری، آخوند خراسانی، میرزا محمد تقی شیرازی،

سیدمحسن امین و شیخ محمدجواد بلاغی است (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۷۵، ج ۱۱، ص ۱۴۰۳ و ۱۹۵-۱۸۹، ج ۱۵، ص ۱۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۹ و ج ۲۳، ص ۱۱۰).

اهتمام به تدوین آثار مستقل درباره رضاع در فقه اهل سنت بسیار کمتر بوده است؛ به گونه‌ای که فقط به آثار انگشت‌شماری در این‌باره می‌توان دست یافت؛ مانند آثاری از احمد بن عمر خصاف حنفی (ابن‌نديم، [بی‌تا]، ص ۲۵۹/باشا، ۱۹۵۱م، ج ۱، ص ۴۹)، محمد بن احمد تمیمی (کحاله، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۲۸۰)، ابن قائد عثمان بن احمد (زرکلی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۰۲) و قاسم الحلاق (زرکلی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۷۷).

در بیشتر منابع فقهی چهار مذهب اهل سنت، مسائل درباره رضاع در باب مستقل فقهی ذیل عنوان «كتاب الرضاع» مطرح شده است (مالك، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۰۵/ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۱۹۱/نووی، [بی‌تا]، ج ۱۸، ص ۲۰۶/کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱). شیخ طوسی نیز متاثر از فقیهان اهل سنت در دو کتاب خویش چنین کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۹۱/طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۹۰)، اما وی در دیگر آثارش و همچنین سایر فقهای شیعه که پیش و پس از او زیسته‌اند تا زمان حاضر، احکام رضاع را ذیل کتاب نکاح در مجامع فقهی خود ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۶۴۱/مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۰۲/حلّی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۶/حلّی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۰/خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۶۵). موضوع همه یا غالباً این آثار، هر دو معنای رضاع یا معنای دوم آن است.

۴. احکام محرمات رضاع

آیه ۲۳ سوره نساء تنها آیه در قرآن کریم است که به رابطه خویشاوندی اشاره می‌کند که از طریق شیردادن غیرمادر حاصل می‌شود. در آیه مذکور آمده است:

حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَحَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ
وَأُمَّهَاتُكُمُ الْلَّا يَأْرِضُنَّكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ الْلَّا يَأْتِي
حُجُورُكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْلَّا يَأْرِضُنَّهُنَّ فَإِنَّ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَالِلُ
أَبْيَانِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا:
[نکاح اینان] بر شما حرام شده است: مادران‌تان و دختران‌تان و خواهران‌تان و

عممهایتان و خالهایتان و دختران برادر و دختران خواهر و مادران تان که به شما شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما و مادران زنان تان و دختران همسران تان که [آن دختران] در دامان شما پرورش یافته‌اند و با آن همسران همبستر شده‌اید – پس اگر با آنها همبستر نشده‌اید، بر شما گناهی نیست [که با دختران شان ازدواج کنید] – و زنان پسران تان که از پشت خود تانند و جمع دو خواهر با یکدیگر – مگر آنچه در گذشته رخ داده باشد – که خداوند آمرزنده مهربان است.

در این آیه از دو گروه از زنان که دارای قربت رضاعی‌اند (مادران و خواهران رضاعی) پس از هفت گروه از زنانی که دارای قربت نسبی‌اند (مادران، دختران، خواهران، عمه‌ها، خاله‌ها، دختران برادر و دختران خواهر) و پیش از چهار گروه که دارای قربت سبی‌اند (مادران همسران، دختران همسران، همسران پسران و خواهر همسر) یاد شده است و همگی متعلق تحريم قرار گرفته‌اند.

تفسران و فقیهان اتفاق نظر دارند که مقصود از تحريم در این آیه، تحريم نکاح است؛ زیرا تحريم به اعیان تعلق نمی‌گیرد؛ پس آنچه عرف از تحريم عین خارجی می‌فهمد، حرمت غرض مطلوب از آن است؛ از این‌رو از تحريم خمر، حرمت شرب آن و از تحريم زنان، حرمت نکاح با آنان فهمیده می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۶ / ابوالفتوح، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۰۴ / مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۶۲ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۳ / حقی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۷۸).

قرآن کریم با قراردادن محرمات رضاعی در میان محرمات نسبی و سبی در این آیه، مخاطبان خویش را متوجه علت تحريم نکاح در قربت رضاعی کرده است. به‌نظر می‌رسد علت اصلی تحريم نکاح در این سه گروه از زنان، قربت و نزدیکی آنان با مرد است. البته مورد آخر یعنی جمع میان دو خواهر، با بقیه موارد متفاوت است و علت تحريم در آن، قربت و نزدیکی با مرد نیست؛ برهمناس احکام این مورد با بقیه موارد تفاوت دارد. در این مورد، حرمت نکاح همیشگی نیست و در فرض جداشدن از زن می‌توان با خواهر او ازدواج کرد. همچنین در این مورد محرومیت نیز ثابت نیست؛ به‌همین‌دلیل این مورد در پایان موارد تحريم نکاح و گویا مانند موردی الحاقی ذکر شده است.

قرینه دیگری که گویای این است که قرابت علت حکم به تحریم نکاح می‌باشد، این است که دوازده مورد مذکور (مادران، دختران، خواهران، عمه‌ها، خاله‌ها، دختران برادر، دختران خواهر، مادران رضاعی، خواهران رضاعی، مادران همسران، دختران همسران، همسران پسران و خواهر همسر) به ترتیب قرابت و نزدیکی بیشتر نسبت به مرد ذکر شده‌اند؛ زنانی که قرابت بیشتری دارند، بر زنانی که قرابت کمتری دارند، مقدم شده‌اند. با دقت در چینش این دوازده مورد روشن می‌شود که حتی یک مورد نیز برخلاف این ترتیب نیست؛ به همین دلیل قرابت رضاعی پس از قرابت نسبی و پیش از قرابت سببی ذکر شده است؛ زیرا قرابت نسبی، قرابتی مبتنی بر خون و رحم است؛ از این‌رو بر موارد دیگر مقدم می‌باشد و قرابت رضاعی، قرابتی مبتنی بر رشد جسم و روان نوزاد از شیر پدیدآمده از جسم و جان دایه است و مانند قرابت نسبی، پدیده‌ای طبیعی و تکوینی می‌باشد و به همین جهت پس از آن ذکر شده است؛ بر خلاف قرابت سببی که قرابتی صرفاً اعتباری و قراردادی است و بر همین اساس در پایان از آن یاد شده است.

فراز «وَ رَبِّنِكُمُ الْأَقْرَبُ إِلَيْهِ فِي حُجُورِكُمْ» شاهد دیگری بر این است که رابطه نزدیک میان مرد و این گروه از زنان، علت حکم به حرمت نکاح می‌باشد. در این فراز، از دختران همسران به کسانی یاد شده است که «در دامان شما تربیت یافته‌اند». فقیهان تصریح کرده‌اند که وصف در این آیه مفهوم ندارد؛ به عبارت دیگر قید «تربیت‌شده در دامان شما»، قیدی احترازی نیست تا حکم به حرمت نکاح، شامل دختر همسری نشود که در دامان مرد پرورش نیافرته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۴۹ / انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۱)؛ بنابراین می‌توان گفت ذکر این قید برای تنبه بر حکمت تحریم نکاح است. گویا قرآن یادآور می‌شود که چگونه می‌خواهد با دختران همسران‌تان ازدواج کنید، در حالی که آنان در دامان شما تربیت شده و شما آنها را بزرگ کرده‌اید؟!

باتوجه به این نکته، قرآن کریم به مردان می‌آموزد که سزاوار نیست با زنانی که با آنها رابطه نزدیک دارند، به گونه‌ای که محارم او به شمار می‌آیند و خداوند برای سهولت در معاشرت با آنان، نگاه و لمس آنها را بر مردان جایز شمرده است، رابطه جنسی و

آمیزشی برقرار کنند. ایجاد چنین رابطه‌ای با نزدیکان، پیامدهای ناخوشایندی دارد. مهم‌ترین آنها تنفر انسان از برقراری چنین رابطه‌ای است که گویای پایگاه فطری این حکم الهی می‌باشد. شاهد دیگر بر فطری بودن این حکم - علاوه بر احساس درونی هر انسان پاک - حرمت ازدواج با محارم در بیشتر ملل و مذاهب در طول تاریخ است. یکی دیگر از پیامدهای نامطلوب رابطه جنسی با نزدیکان این است که جاذبه و کشش قوی جنسی غالباً در میان محارم وجود ندارد؛ زیرا محارم معمولاً با هم بزرگ می‌شوند و برای یکدیگر انسانی عادی‌اند، درحالی که جاذبه جنسی، شرط استحکام پیوند زناشویی است.

خداؤند با تحریم نکاح این گروه از زنان و نیز حکم به محرومیت آنها، ازسویی برقراری معاشرت و ارتباط با آنان را تسهیل و بلکه تشویق می‌کند و بر دامنه زنانی که مرد می‌تواند به راحتی با آنها معاشرت داشته باشد، می‌افرازد و ازسوی دیگر با حکم به تحریم ازدواج با آنان و درنتیجه از میان بردن انگیزه‌های جنسی میان آنها، به بهینه‌سازی این فضای معاشرتی کمک شایان می‌کند.

برای درک بهتر این نکته کافی است فرض مخالف آن تصور شود. اگر مرد و زن مجرد یا متأهل در رابطه با نزدیک‌ترین کسان خود از جنس مخالف، این احساس را داشته باشند که او می‌تواند یک گزینه برای ارتباط جنسی من باشد، فضای روابط خویشاوندی به فساد و فحشا می‌گراید و روابط سالم خانوادگی و فامیلی شکل نمی‌گیرد؛ از این‌رو خداوند با حکم به تحریم نکاح، زمینه شکل‌گیری این انگیزه و احساس را از میان برده است.

ازسوی دیگر بر اساس آموزه‌های اسلامی، تغذیه نوزاد از شیر دایه تأثیر فراوانی بر جسم و روح نوزاد می‌گذارد و ویژگی‌های جسمی و شخصیت روحی و روانی نوزاد متناسب با خصوصیات جسمی و روحی دایه شکل می‌گیرد و درنتیجه سبب قرابت و نزدیکی نوزاد با دایه و خانواده او می‌شود. در روایات بر این نکته بسیار تأکید شده است. در روایات از شیر گروهی از دایگان از جمله دایه ناصبی، یهودی، نصرانی و مجوس و همچنین دایه زانیه، زنازاده، احمد و زشت رو نهی شده است. فرمان به نهی

در بسیاری از این روایات این‌گونه تعلیل شده است که شیر دایه در جسم و روح نوزاد اثر می‌گذارد. در یکی از این روایات آمده است: «بنگرید چه کسی فرزندان شما را شیر می‌دهد؛ زیرا کودک بر اساس آن رشد می‌کند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۴۶۷). در روایت دیگری آمده است: «برای گرفتن دایه، بهترین را برگزینید؛ همان‌گونه که برای انتخاب همسر چنین می‌کنید؛ زیرا شیر دایه طبیعت طفل را دگرگون می‌کند» (همان، ص ۴۶۸).

براین اساس رضاع سبب ارتباط وثيق جسمی و روحی میان کودک با دایه و خانواده او می‌شود؛ به همین دلیل زمینه معاشرتی سالم میان طرفین فراهم می‌گردد. خداوند نیز چنین معاشرتی را مطلوب می‌شمارد و با حکم به محرمیت آنها با یکدیگر و حرمت نکاح میان آنها، موانع چنین ارتباط انسانی و پسندیده را برطرف می‌سازد.

۱-۴. احکام مربوط به قرابت نسبی و قرابت رضاعی

آیه مورد بحث، قرابت رضاعی را همانند قرابت نسبی باعث تحریم نکاح می‌داند، در حالی که در ارتباط میان قرابت نسبی و قرابت رضاعی، احکام دیگری نیز هست که در این آیه از آنها یاد نشده است. در این باره می‌توان از سه قسم احکام یاد کرد؛ نخست احکامی که میان قرابت نسبی و رضاعی مشترک است. این احکام دو حکماند که مهم‌ترین آنها حرمت نکاح و حکم دیگر، محرمیت است. مقصود از محرمیت، جواز لمس و نگاه زن و مرد به یکدیگر و عدم وجوب حجاب برای زن است. قریب به اتفاق فقهای شیعه معتقدند در هر موردی که حکم تحریم نکاح به‌سبب قرابت رضاعی ثابت شود، محرمیت نیز ثابت است (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۰۰).

قسم دوم که بیشترین تعداد احکام را دارد، عبارت از آن دسته احکامی است که در قرابت نسبی هست، ولی در قرابت رضاعی نیست؛ مانند ارث، استحقاق نفقه، ولایت، حضانت، عاقله‌بودن، سقوط قصاص در صورتی که جنایتکار پدر مجني‌علیه باشد و عدم قبول شهادت در صورتی که پسر علیه پدر شهادت دهد (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۱ / فخر المحققین، ۱۲۸۷، ج ۲، ص ۳۳۷ / ابن اعرج، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۳۷).

قسم سوم آن دسته از احکام قربت نسبی است که در ثبوت آنها برای قربت رضاعی میان فقیهان شیعه اختلاف می‌باشد و آن عبارت است از آزادشدن قهری بنده و کنیزی که پدر و مادر رضاعی برای مالکاند (حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۵).

فقهای شیعه و اهل سنت بسیاری از احکام مربوط به تحریم نکاح در قربت رضاعی را از این آیه به تنها یا با همراهی آیات دیگر و روایات استنباط کرده‌اند. برخی از احکام نیز فقط از روایات استنباط شده‌اند. در مواردی که مستند فقهاء، قرآن کریم و روایات باشد، گاهی تکیه‌گاه اصلی استدلال، روایات است و فقهاء کوشیده‌اند نشان دهند قرآن کریم نیز با پیام روایات سازگار یا دست‌کم با آن مخالفتی ندارد.

۴-۲. موارد تحریم به‌سبب رضاع

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد بحث فقهاء در قربت رضاعی این است که گروه‌های مورد تحریم نکاح در قربت رضاعی چه کسانی‌اند؟ در پاسخ به این پرسش سه قول هست:

الف) به‌نظر مشهور فقهای شیعه، موارد تحریم به‌سبب رضاع به همه هفت گروه ذکر شده از محرمات نسبی در آیه شریفه توسعه می‌یابد و حکم تحریم برای غیر آنها ثابت نیست. برخی ادعای اجماع مسلمانان بر این فتوا کرده‌اند (کاظمی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۱۹) و برخی دیگر فقط گروه‌اندک و غیرقابل اعتمادی از فقهاء عامه را از این قول استشنا کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۰۹).

مستند اصلی این قول، روایات نقل شده در منابع شیعه و اهل سنت است که در آنها گروه‌های دیگری از اقربای رضاعی را به دو گروه ذکر شده در آیه ملحق کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۳۷۱). مهم‌ترین این روایات، حدیث مستفیض نبوی ﷺ است که می‌فرماید: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» (همان). در این روایت، عموم حکم تحریم رضاعی به منزله عموم حکم تحریم نسبی قرار گرفته است و بر اساس آن همه هفت گروهی که به‌سبب نسب تحریم شده‌اند، به‌سبب رضاع نیز حرام می‌گردند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۷).

ب) این قول به گروه‌اندکی از فقهاء متعلق است. از رساله محقق کرکی نقل شده

است که ایشان این قول را به برخی معاصران خود نسبت داده است. همچنین از رساله میرداماد نقل شده که وی این قول را برگزیده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۰۹) انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۹۹. بر اساس این قول، از عموم تنزیل قرابت رضاعی به منزله قرابت نسبی در روایت نبوی ﷺ فهمیده می‌شود که عناوین محramات رضاعی منحصر در هفت گروه ذکر شده در این آیه نیست و شامل عناوین دیگری از انتساب رضاعی نیز می‌شود و آن عناوینی است که ملازم عناوین هفت گانه باشد؛ مانند اینکه زنی به برادرش شیر دهد؛ در این صورت طفل شیرخوار، فرزند شوهر می‌شود و زن، خواهر فرزند می‌گردد و نکاح با خواهر فرزند همچون فرزند حرام است؛ پس زن با شیردادن به برادرش، بر شوهر خود حرام می‌شود.

این قول در بحث از محramات رضاع به قول «عموم المژلة» مشهور است؛ چنان‌که قول پیشین «خصوص المژلة» نامیده شده است. فقهاء به تفصیل به بیان فروع گوناگون این قول و تفاوت آن با قول مشهور پرداخته‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۲، ص ۷۲۴/بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۷۶/خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۷۴/خویی، ۱۴۱۷، ص ۳۰).

ج) این قول به گروه اندکی از فقیهان عامه متعلق است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۰۹). یکی از معاصران از شیعه، این قول را برگزیده است. او بر اساس مبنای خود در روش تفسیر قرآن به قرآن (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷)، اکتفای قرآن به مادران و خواهران رضاعی را دلیل بر انحصار حکم قرابت رضاعی نسبت به آنان دانسته است و تعدی حکم تحريم به غیر این دو مورد را حتی در صورت وجود نصوص متواتر دال بر آن، نمی‌پذیرد و بر این باور است که آیه در مقام اختصار نیست تا گفته شود بهدلیل اختصار، نامی از دیگر محramات برده نشده است (همان، ج ۶، ص ۳۸۱/همو، ۱۴۱۹، ص ۸۱).

برخی فقیهان و مفسرانی که قول مشهور را برگزیده‌اند، معتقدند آیه شریفه فقط ظهور در دو قسم از محramات رضاعی دارد و پنج قسم دیگر از روایات که رضاع را نازل منزله نسبت کرده است، فهمیده می‌شود (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۶۳/ابن‌جزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۸۵). در مقابل، بیشتر مفسران شیعه و سنّی علاوه بر استناد به روایات

معتبر و فراوان برای توسعه حکم به غیرمادر و خواهر رضاعی، کوشیده‌اند این توسعه را از آیه کریمه نیز برداشت کنند.

در مرحله نخست، برخی به ظهور الفاظ آیه شریفه در عموم استدلال کرده‌اند و برخی از اصناف محرمات رضاعی را مشمول ظهور لفظی آیه دانسته‌اند؛ مانند اینکه بعضی لفظ «أُمَّهَا تُكُمُّ» را شامل هر مادری دانسته‌اند که انتساب آن به شخص از طریق شیردادن است؛ پس علاوه بر زنی که انسان را شیر داده است، شامل زنی که به زن دیگری شیر دهد و آن زن شیرخورده نیز به انسان شیر دهد یا به مردی شیر دهد که همسر آن مرد به انسان شیر داده باشد، می‌گردد (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۶)؛ به عبارت بهتر شامل زنی که به انسان شیر دهد و هر زنی که به دو طریق رضاع یا ولادت، رابطه مادری با زن شیردهنده داشته باشد، می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۷)، اما به نظر برخی معاصران، چون مادران توصیف به شیردادن شده‌اند، شامل مادر مادر نمی‌شود؛ زیرا او به کودک شیر نداده است (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۳۶۴)

در مورد خواهران چون قید «منَ الرُّضاعَةِ» وصف خواهران نشده است و فقط جهت انتساب را روشن می‌کند، مقصود فقط خواهرانی نیست که با او شیر خورده‌اند، بلکه مقصود خواهرانی است که به سبب شیرخوردن خودشان یا دیگران با آنها خواهر شده‌اند؛ از این‌رو اطلاق آن شامل مواردی که نسبت خواهر و برادری با شیردادن به پسر یا دختر حاصل شود، می‌گردد (همان، ص ۳۸۳)؛ چنان‌که لازم نیست شیری که باعث انتساب شده است، از ولادت خود انسان باشد؛ پس شامل شیری که از ولادت نوزادی که بعد یا قبل از ولادت شخص مورد خطاب به تحریم به دنیا آمده است نیز می‌شود. همچنین شامل همه موارد انتساب طبیعی شیر به یک انسان می‌شود و این امر به سه شکل ممکن است؛ نخست از طریق پدر و مادر؛ یعنی مادر نسبی انسان از شیری که متعلق به پدر نسبی انسان است، به کسی شیر دهد. دوم از طریق فقط مادر؛ یعنی مادر نسبی از شیری که متعلق به مردی غیر از پدر نسبی است، شیر داده باشد و سوم از طریق پدر یعنی زن پدر انسان از شیری که متعلق به پدر نسبی است، شیر دهد (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۷ / راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۱ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰،

ص ۲۶ / قرطبي، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۱۱۲).

بهنظر برخى دیگر لفظ خواهر شامل عمه و خاله که خواهر پدر و خواهر مادر رضاعى اند نيز مى شود (شیرازى، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۴۶۰). فخر رازى مى گويد:

محرمات نسبى هفت گروه مى باشند که رابطه نسبى آنها از دو طريق است؛ نخست ولادت که دو گروه مادران و دختران از اين طريق انتساب مى يابند و دوم رابطه برادر و خواهري که پنج گروه دیگر يعني خواهران، عمهها، خالهها، دختران برادر و دختران خواهر از اين طريق متنسب مى شوند. خداوند در بيان محرمات نسبى، هر هفت قسم را نام برد است، اما در بيان محرمات رضاعى بهجهت رعایت اختصار فقط به ذكر يك قسم از دو طريق انتساب اكتفا کرده است. در بيان انتساب از طريق ولادت، به ذكر مادران بسنده کرده و دختران را ياد نکرده است و در بيان انتساب از طريق برادر و خواهري، به ذكر خواهران اكتفا کرده و از ذكر چهار قسم دیگر خودداری نموده است (فخر رازى، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۳).

در اين باره بسيارى از تعبير به مادر و خواهر در آيه استنباط کرده‌اند که شيردادن نيز مانند نسب است و سبب روابط طبيعى همچون روابط مادرى و خواهري در نسب مى شود؛ از اين رو ساير روابط نسبى نيز به واسطه رضاع ثابت مى شود (کاشانى، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۹ سبزوارى، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۰ / ابو حيان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۷۹ / مراغى، [بى تا]، ج ۴، ص ۲۲۰). برخى دیگر به اين نكته استناد کرده‌اند که قرآن کريم آشكارا شيردادن را منشأ حكم به تحريم مى داند و شيردادن نيز پديده‌اي طبيعى است. از سوى دیگر عرف پيوند طبيعى به وجود آمده به سبب شيردادن را منحصر به مادر و خواهر نمى يبند و دست کم به طبقه پس از آنها نيز سرايت مى دهد (مصطفوى، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۵۰)؛ بر اين اساس بهنظر جمهور فقهاء اهل سنت، از آيه فهمide مى شود که مرد صاحب شير نيز پدر رضاعى شمرده مى شود؛ زيرا شير به او منسوب است، ولی قرطبي اين نظر را نمى پسندد و بر اين باور است که شير متعلق به زن بوده، ارتباط طبيعى با مرد ندارد و تنها با استناد به روایات مى توان قرابت رضاعى را برای مرد نيز ثابت کرد (قرطبي، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۱۱۱).

قول نخست با استناد به روایات بر دو قول دیگر رجحان دارد و آيه شريفه نيز

باتوجه به نکاتی که از مفسران و فقیهان نقل شد، نه تنها منافاتی با این قول ندارد، بلکه آن را تأیید می‌کند. یکی دیگر از قرایینی که این قول را تأیید می‌کند اینکه دختر رضاعی بیش از خواهر رضاعی به مرد نزدیک است، همچنان که دختر نسبی بیش از خواهر نسبی نزدیک می‌باشد؛ بهمین دلیل در این آیه در بیان محرمات نسبی، دختران مقدم بر خواهران ذکر شده‌اند؛ پس اگر بنای قرآن کریم بر عدم عمومیت قرابت رضاعی نسبت به هفت مورد قرابت نسبی و اختصاص حکم تحریم نکاح فقط به دو مورد نزدیک‌تر از میان موارد هفت‌گانه بود، سزاوار بود دختران رضاعی به جای خواهران رضاعی ذکر می‌شد یا دست‌کم نامی از دختران رضاعی در کنار خواهران رضاعی می‌آمد؛ بنابراین عدم ذکر دختران رضاعی با وجود ذکر خواهران رضاعی، قرینه‌ای می‌تواند باشد بر اینکه بنای قرآن کریم در موارد قرابت رضاعی، بر اختصار و عدم ذکر همه موارد بوده است.

۴-۳. عمومیت تحریم نسبت به رضاع سابق و رضاع لاحق

فقها از اطلاق ادله از جمله آیه شریفه استباط کردند که همچنان‌که رضاع سابق باعث حرمت نکاح با محرمات رضاعی می‌شود، رضاع لاحق نیز سبب بطلان عقد نکاح با آنان می‌گردد؛ پس اگر مثلاً مردی با دختر شیرخواری ازدواج کند و مادر، خواهر یا دختر آن مرد به شیرخوار شیر دهد، عقد نکاح باطل می‌شود (حلی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۲۴/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۲۴).

۴-۴. شروط رضاع محرم

اگرچه قرآن کریم برای رضاعی که باعث تحریم نکاح می‌شود، آشکارا شروطی ذکر نکرده است، ولی فقها با دقت در آیات و روایات مربوط به رضاع، شرایط متعددی را برای رضاعی که سبب تحریم نکاح می‌شود، استباط کردند. بحث درباره این شرایط، معرکه آرای میان فقیهان مذاهب گوناگون با یکدیگر و نیز فقیهان در یک مذهب است. فقها کوشیده‌اند بسیاری از این شروط را به قرآن کریم مستند کنند یا نشان دهند که آیات مربوط به رضاع مخالفتی با این شرایط ندارند. این شرایط را می-

توان به سه دسته تقسیم کرد:

اول: شرایط معتبر در زن شیردهنده.

دوم: شرایط معتبر در کودکی که شیر خورده است.

سوم: شرایط معتبر در شیردادن.

۴-۴-۱. لزوم حیات برای شیردهنده

یکی از شرایط معتبر در زن شیردهنده این است که کودک باید از زن زنده شیر بخورد؛ پس اگر کودک از زن مرده شیر بخورد، حکم به حرمت نکاح نخواهد شد. فقهای شیعه بر این شرط اتفاق نظر دارند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۳۶۲). برخی از آنان به ظهور فراز «أَمْهَاتُكُمُ الْلَاّيِ أَرْضَعْتُكُمْ» استناد کرده‌اند. آنان مدعی‌اند عبارت مذکور ظهور در این امر دارد که رضاع با اراده زن صورت گرفته است و درمورد زن مرده قصدی وجود ندارد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۰۴ / بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۳۶۴).

این استدلال پذیرفته نیست؛ زیرا اختیار در رضاع شرط نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳، ص ۷). اگر این استدلال پذیرفته شود، شیردادن زن زنده در حالت خواب سبب نشر حرمت نخواهد شد، درحالی که هیچ فقیهی چنین فتوایی نداده است. به‌نظر می‌رسد در این‌گونه موارد، ادله حرمت نکاح انصراف از زن مرده دارد و با وجود قدر متیقн در مقام خطاب که زن زنده است، نمی‌توان به اطلاق ادله تمسک کرد؛ از این‌رو درمورد زن مرده اصل عدم نشر حرمت حاکم است.

در این مسئله فقهای شافعی با شیعه هم رأی‌اند، ولی فقهای سه مذهب دیگر اهل سنت زنده‌بودن زن را شرط نمی‌دانند (ابن‌قادمه، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۱۹۸ / کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۲ / جمعی از نویسنده‌گان، ۱۴۲۴، ج ۲۲، ص ۲۴۲).

۴-۴-۲. عدم لزوم عقد ازدواج هنگام شیردادن

لازم نیست زن در هنگام رضاع در عقد مردی باشد؛ پس اگر بیوه یا مطلقه باشد نیز رضاع او سبب نشر حرمت خواهد بود. فقهای شیعه بر این فتوا اجماع دارند و مستند آنها اطلاق ادله از جمله آیه شریفه است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۴۴ / ۴۴۴).

نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۶۷).

۳-۴-۴. شرایط غیرمستند به قرآن کریم برای شیردهنده

شرایطی برای زن شیردهنده ذکر شده است که مستند به قرآن کریم نیست؛ از جمله فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که شیر او باید از وطی حلال پدید آمده باشد؛ پس شیری که بدون وطی یا از وطی به زنا پدید آمده باشد، سبب نشر حرمت نمی‌شود (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۲۰۷ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۶۴). فقهای عامه در نشر حرمت به سبب شیر پدیدآمده از غیروطی و نیز شیر پدیدآمده از وطی به زنا اختلاف نظر دارند (جمعی از نویسندها، ۱۴۲۴، ج ۲۲، ص ۲۵۰).

شرط دیگر این است که شیر از نکاحی پدید آمده باشد که باعث انعقاد نطفه فرزندی شده است؛ پس اگر شیر مسبوق به نکاح باشد، ولی به سبب نکاح، نطفه‌ای منعقد نشده باشد، سبب نشر حرمت نخواهد بود. این شرط مورد اجماع فقهای شیعه است (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۰۱).

افزون براین برخی شرط کرده‌اند که شیردادن باید پس از متولدشدن فرزند از مادر رضاعی باشد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۰۸ / ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰۲ / خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۶۵ / خویی، ۱۴۱۷، ص ۸۳) و برخی این شرط را نپذیرفته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۹۱).

۴-۴-۴. شیرخوردن پیش از پایان دوسالگی

یکی از شرایط معتبر در کودک، به‌اجماع فقهای شیعه این است که شیرخوردن او باید پیش از پایان دوسالگی باشد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۰۳ / طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱۴ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۹۶). فقها علاوه بر استناد به روایات، به فراز «حوَّلِينَ كَامِلِينَ» در آیه ۲۳۳ سوره بقره نیز استدلال کرده‌اند. به‌نظر آنها تعیین دو سال برای رضاع در این آیه به‌دلیل عدم صدق معنای لغوی رضاع یا حرمت تکلیفی شیردادن در پیش از دو سال نیست، بلکه بدین علت است که رضاع معتبر شرعی که بر آن احکامی از جمله نشر حرمت مترتب می‌باشد، رضاعی است که در این مدت باشد (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲،

ص ۵۱۹ / ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۷۵ / سایس، [بی‌تا]، ص ۲۵۵). به‌نظر می‌رسد فراز «لَمْ أَرَادَ أَنْ يَعِمُ الرُّضَاعَةً»، این دیدگاه را تأیید می‌کند و گویای آن است که رضاع شرعی با پایان دو سال به‌اتمام می‌رسد.

قریب‌به‌اتفاق فقهای عامه، رضاع در غیر سن صغر را سبب نشر حرمت نمی‌دانند و بیشتر آنها دو سال را نیز شرط کرده‌اند (ابن قدامه، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۲۰۱). محدثان اهل سنت در این‌باره روایات متعددی نقل کرده‌اند (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۱ / بیهقی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۶۲)؛ در عین حال در منابع روایی اهل سنت، روایات دیگری به‌نقل از عایشه دیده می‌شود که بر اساس آنها شیردادن به انسان بزرگ‌تر از دو سال و حتی در سن بزرگسالی نیز باعث پدیدآمدن قرابت رضاعی می‌گردد؛ از این‌رو نقل شده است عایشه به دختران خواهران و برادران خود توصیه می‌کرد که به برخی مردان اجنبی که او مایل به رفت‌وآمد با آنهاست، شیر دهنده تا آنها به عایشه محروم شوند و ارتباط با آنها آسان شود (بیهقی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۵۹).

قریب‌به‌اتفاق فقیهان اهل سنت، از جمله فقهای چهار مذهب اهل سنت، به روایت اخیر عمل نکرده‌اند و شیرخوردن در کودکی را باعث حرمت رضاعی می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۹۸ / ابن‌رشد، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۰). قرطبی می‌گوید: «تنها فقیهی که همچون عایشه، رضاع کبیر را موجب نشر حرمت می‌داند، لیث به سعد است» (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۱۰۹). اهل ظاهر نیز این قول را پذیرفته‌اند (ابن‌حزم، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۷).

۴-۴-۵. تعلق شیر به یک مرد

قسم سوم از شرایط مربوط به شیر است. یکی از این شرایط آن است که شیر باید متعلق به یک مرد باشد؛ پس اگر زنی به‌سبب بارداری از مردی به کودکی کمتر از مقدار سبب تحریم شیر دهد، سپس از مرد دیگری باردار شود و به همان کودک شیر دهد و مجموع دو شیر به‌مقدار موجب تحریم باشد، قرابت رضاعی پدید نمی‌آید. فقهای شیعه به‌اتفاق این قول را برگزیده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۰۱).

۴-۴-۴. مکیدن

قید مکیدن در رضاع، موضوع اختلافی میان فقهان شیعه و اهل سنت است. منشأ این اختلاف، معنای ماده رضاع در آیه ۲۳ سوره نساء می‌باشد. فقهان امامیه غیر از ابن جنید با استناد به کلام اهل لغت، مکیدن از پستان را جزء معنای رضاع و درنتیجه قید برای احکام شرعی مترتب بر آن قرار داده‌اند؛ از این‌رو درباره سرایت حکم شرعی رضاع به مواردی که کودک شیر را بدون مکیدن و با نوشیدن از ظرف یا ریختن در حلق (وجور) یا ریختن در بینی (سعوط) بخورد، یادآور شده‌اند که رضاع در عرف و لغت به غیرمکیدن اطلاق نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۰۱ / حلی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۷ / عاملی، ۱۴۱۶، ص ۱۸۹ / بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۳۵۹).

فقها و مفسران اهل سنت نیز تصریح کرده‌اند که معنای لغوی رضاع، «مکیدن پستان» است و از این‌رو رضاع در لغت شامل مواردی مانند ریختن در گلو (وجور) و ریختن در بینی (سعوط) نمی‌شود (ابن‌نجیم، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۸۵ / حصکفی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۲۹ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۶۱)، در عین حال قریب به اتفاق آنان احکام شرعی رضاع را گویا بر پایه قیاس به وجور و سعوط توسعه داده‌اند (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۷ / مالک، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۱۰ / کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۸۰ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۰۱) و حتی برخی اماله (حقنه) را نیز به آن ملحق کرده‌اند (مزنی، [بی‌تا]، ص ۲۲۷).

باتوجه به چنین فتوایی از فقهان اهل سنت، این باور عوامانه برخی شیعیان که نظر عایشه درباره رضاع کبیر به معنای جواز مکیدن مردان اجنبی از پستان زنان اجنبیه است! نادرست می‌باشد؛ زیرا رضاع کبیر، ملازمه با این فعل حرام ندارد و می‌تواند با نوشیدن شیر زنان اجنبیه از ظرف نیز تحقق یابد.

۴-۴-۷. مقدار شیر

یکی از شرایط مهمی که فقهاء برای شیر قائل شده‌اند اینکه شیر موجب تحریم باید مقدار خاصی باشد. آنها با استناد روایات، سه حد «زمانی»، «عددی» و «اشری» برای

رضاع محرم تعيين کرده‌اند. حد زمانی در نظر همه فقهای شیعه يك شبانه‌روز است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۶ / فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۱۳۴).

در تعیین حد عددی، دو قول میان فقهای شیعه هست؛ نخست ده مرتبه شیرخوردن کامل و پیوسته که قول مشهور قدماست (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۰۲ / سلار، ۱۴۱۴، ص ۱۵۱ / حلبی، ۱۴۰۳، ص ۲۸۵) و دوم پانزده مرتبه که قول برخی قدما و مشهور متأخران است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۰۴ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹ / آخوند خراسانی، ۱۴۱۳، ص ۱۱ / خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۳۸). منشأ اختلاف فقهاء، اختلاف روایات است. حد اثربی که مستند آن برخی روایات است اینکه شیرخوردن به حدی باشد که باعث رشد گوشت و محکم شدن استخوان گردد. بر این حد نیز ادعای اجماع شده است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۲۱۳ / بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۲، ص ۲۳ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۷۱).

میان فقهای عامه در تعیین حد برای رضاع، سه قول است: عدم تعیین حد، سه مرتبه و پنج مرتبه شیرخوردن. قول نخست به حنفیه و مالکیه، قول دوم به ظاهریه و قول سوم به شافعیه و حنابله برمی‌گردد (ابن‌رشد، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵ / جمعی از نویسنده‌گان، ۱۴۲۴، ج ۲۲، ص ۲۴۴). استدلال آن دسته از فقهای عامه که حدی برای رضاع تعیین نکرده‌اند این است که اطلاق آیه شامل یک مرتبه شیردادن نیز می‌شود و درنتیجه تحریم نکاح ثابت می‌گردد (سايس، [بی‌تا]، ص ۲۵۴)، ولی مخالفان علاوه بر استناد به روایات، به آنها پاسخ داده‌اند که از آیه فهمیده می‌شود باید رضاع در حدی باشد که صدق مادر و خواهر رضاعی نماید و با یک مرتبه شیردادن، چنین چیزی صادق نیست (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۵۲۵).

نتیجه

خلاصه نتایج به دست آمده از نوشتار حاضر بدين قرار است:

۱. رضاع به معنای مکیدنی است که مایع مکیده شده نوشیده و به معده برسد.
۲. شیر مادر بهترین غذا برای نوزاد است و پس از آن شیر دایه بر شیرخشک و دیگر اغذیه رجحان دارد.

۳. آیه ۲۳ سوره نساء تنها آیه در قرآن کریم است که به رابطه خویشاوندی که از طریق شیردادن غیرمادر حاصل می‌شود، اشاره کرده است.
۴. علت اصلی تحریم نکاح با خویشاوندانی که رابطه آنها از طریق شیردادن غیرمادر حاصل شده است، نزدیکی و قرابت آنان با مرد می‌باشد.
۵. در هر موردی که حکم تحریم نکاح به‌سبب قرابت رضاعی ثابت شود، جواز لمس و نگاه زن و مرد به یکدیگر و عدم وجوب حجاب برای زن نیز ثابت می‌شود.
۶. موارد تحریم به‌سبب رضاع، به همه هفت گروه ذکر شده از محرمات نسبی در آیه شریفه توسعه دارد و حکم تحریم برای غیر آنها ثابت نیست.
۷. همچنان که رضاع سابق باعث حرمت نکاح با محرمات رضاعی می‌شود، رضاع لاحق نیز سبب بطلان عقد نکاح با آنان می‌گردد.
۸. شیرخوردن از دایه زنده، سبب تحریم نکاح می‌شود.
۹. لازم نیست دایه هنگام شیردادن، در عقد مردی باشد؛ پس اگر بیوه یا مطلقه باشد نیز رضاع او باعث نشر حرمت خواهد بود.
۱۰. شیرخوردنی سبب قرابت رضاعی می‌شود که پیش از پایان دوسالگی شیرخوار باشد.
۱۱. مکیدن از پستان، شرط برای تحقق قرابت رضاعی است.
۱۲. شیردادن باید به اندازه‌ای باشد که صدق مادر و خواهر رضاعی کند و با یکبار شیردادن، چنین چیزی صادق نیست. مقدار لازم برای تحقق قرابت رضاعی در روایات بیان شده است.



متأبع

١. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ **كتاب الرضاع**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.
٢. الوسی، سیدمحمد؛ **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**؛ تحقيق علی عبدالباری عطیه؛ بیروت: دارالكتب العلمیه، ١٤١٥ق.
٣. ابن‌اثیر، علی‌بن‌ابی‌کرم؛ **الکامل فی التاریخ**؛ بیروت: دار صادر، ١٣٨٥ق.
٤. ابن‌ادریس، محمدبن‌منصور؛ **السرائرالحاوی لتحریرالفتاوی**؛ ج ٢، قم: انتشارات اسلامی، ١٤١٠ق.
٥. ابن‌اعرج، سیدعمیدالدین‌بن‌محمد؛ **کنزالفواید فی شرح مشکلات القواعد**؛ تحقيق محی‌الدین واعظی و دیگران؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٦ق.
٦. ابن‌جزی غرناطی، محمدبن‌احمد؛ **التسهیل لعلومالتنزیل**؛ تحقيق عبدالله خالدی؛ بیروت: دارالاًرقم، ١٤١٦ق.
٧. ابن‌حزم، علی‌بن‌محمد؛ **المحلی**؛ تحقيق احمد محمد شاکر؛ بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
٨. ابن‌حمزه، محمدبن‌علی؛ **الوسیلة إلی نیل‌الفضیلہ**؛ تحقيق محمد حسون؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ١٤٠٨ق.
٩. ابن‌حنبل، احمد؛ **المسند**؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
١٠. ابن‌رشد، محمدبن‌احمد؛ **بدايةالمجتهد و نهايةالمقتضد**؛ تحقيق خالد عطار؛ بیروت: دارالفکر، ١٤١٥ق.
١١. ابن‌عابدین، محمدامین؛ **حاشیة ردالمختار علی الدرالمختار**؛ بیروت: دارالفکر، ١٤١٥ق.

١٢. ابن عربى، محمدبن عبدالله؛ **أحكام القرآن**؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
١٣. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاييس اللغة؛ تحقيق عبدالسلام محمد هارون؛ [بى جا]: [بى نا]، ١٤٠٩ق.
١٤. ابن فهد حلى، احمدبن محمد؛ **المذهب البارع فى شرح المختصر النافع**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤٠٧ق.
١٥. ابن قدامة، عبداللهبن احمد؛ المغنى؛ بيروت: دارالكتاب العربى، [بى تا].
١٦. ابن منظور، محمدبن مكرم؛ **لسان العرب**؛ تحقيق احمد فارس؛ ج ٣، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
١٧. ابن نجيم، زينالدينبن ابراهيم؛ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**؛ بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٨ق.
١٨. ابن نديم، محمدبن اسحاق؛ **الفهرست**؛ تحقيق رضا تجدد؛ [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
١٩. ابوالفتوح رازى، حسينبن على؛ **روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن**؛ تحقيق محمد جعفر ياحقى؛ مشهد: آستان قدس رضوى، ١٤٠٨ق.
٢٠. ابوحيان، محمدبن يوسف؛ **البحر المحيط فى التفسير**؛ تحقيق محمد جميل صدقى؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٢٠ق.
٢١. اردبili، احمدبن محمد؛ **زبدةالبيان فى أحكام القرآن**؛ تحقيق محمد باقر بهبودى؛ تهران: المكتبة الجعفريه، [بى تا].
٢٢. اصفهاني، سيدابوالحسن؛ **وسيلة النجاة**؛ قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤٢٢ق.
٢٣. انصارى، زکریا بن محمد؛ **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٨ق.
٢٤. انصارى، مرتضى؛ **المكاسب**؛ قم: کنگره شیخ انصاری، ١٤١٥ق.
٢٥. —؛ **رسالة فى الرضاع**؛ قم: دارالذخائر، ١٤١١ق.
٢٦. —؛ **كتاب النكاح**؛ قم: کنگره شیخ انصاری، ١٤١٥ق.
٢٧. باشا، اسماعيل؛ **هديةالعارفين أسماء المؤلفين و آثارالمصنفين**؛ بيروت: دار إحياء

- التراث العربي، ١٩٥١م.
٢٨. بجنوردى، سيدحسن؛ القواعدالفقهية؛ تحقيق مهدى مهرizi و محمدحسن درايتى؛ قم: نشر الهادى، ١٤١٩ق.
٢٩. بحرانى، يوسفبناحمد؛ الحدائقالناصرة فى أحكام العترةالطاھرة؛ تصحیح محمدتقى ایروانى؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤٠٥ق.
٣٠. بخارى، محمدبن اسماعيل؛ الصحيح؛ بيروت: دارالفکر، ١٤٠١ق.
٣١. بيهقى، احمدبن حسين؛ السننالكبرى؛ بيروت: دارالفکر، [بى تا].
٣٢. ترمذى، محمدبن عيسى؛ السنن؛ تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف؛ بيروت: دارالفکر، ١٤٠٣ق.
٣٣. تهرانى، آقا بزرگ؛ الذريعة إلى تصانیف الشیعه؛ ج٣، بيروت: دارالأضواء، ١٤٠٣ق.
٣٤. جمعی از مستشرقان؛ دائرةالمعارف الإسلامية؛ ترجمه احمد شتنناوى و دیگران؛ بيروت: دارالمعرفة، [بى تا].
٣٥. جمعی از نویسندها؛ الموسوعة الفقهية الكويتية؛ ج٣، کويت: وزارة اوقاف، ١٤٢٤ق.
٣٦. جوھرى، اسماعيلبن حماد؛ الصحاح تاجاللغة و صحاحالعربیة؛ تحقيق احمد عبدالغفور عطار؛ بيروت: دارالعلم للملائين، ١٤١٠ق.
٣٧. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائلالشیعه إلى تحصیل المسائل الشریعه؛ قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
٣٨. حصکفى، علاءالدين؛ الدرّالمختار؛ بيروت: دارالفکر، ١٤١٥ق.
٣٩. حقى، اسماعيل؛ روحالبيان؛ بيروت: دارالفکر، [بى تا].
٤٠. حلّى، ابوالصلاح؛ الكافى فی الفقه؛ تحقيق رضا استادی؛ اصفهان: [بى نا]، ١٤٠٣ق.
٤١. حلّى، جعفرین حسن؛ شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٥ق.
٤٢. حلّى، حسنبن يوسف؛ إرشادالأذهان؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ق.

٤٣. —؛ قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام؛ قم: دفتر انتشارات إسلامي، ١٤١٣ق.
٤٤. —؛ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٢، قم: دفتر انتشارات إسلامي، ١٤١٣ق.
٤٥. حميري، نشوان بن سعيد؛ شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم؛ تحقيق حسين بن عبدالله عمرى و ديجران؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٠ق.
٤٦. خليل، بن احمد؛ كتاب العين؛ تحقيق مهدى مخزومى و ابراهيم سامرائي؛ ج ٢، قم: نشر هجرت، ١٤١٠ق.
٤٧. خميني، سيدروح الله؛ تحرير الوسيلة؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامي، [بى تا].
٤٨. خوانسارى، احمد؛ جامع المدارك في شرح مختصر النافع؛ تحقيق على اكبر غفارى؛ ج ٢، قم: اسماعيليان، ١٤٠٥ق.
٤٩. خويى، سيدابوالقاسم؛ أحكام الرضاع في فقه الشيعة؛ تقرير سيد محمد مهدى خلخالى و محمد تقى ايروانى؛ [بى جا]: المنير، ١٤١٧ق.
٥٠. —؛ منهاج الصالحين؛ ج ٢٨، قم: نشر مدينة العلم، ١٤١٠ق.
٥١. دهخدا، على اكبر؛ لغتامه دهخدا؛ زیرنظر محمد معین و سید جعفر شهیدی؛ ج ٢، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٧.
٥٢. راغب اصفهانى، حسين بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقيق صفان عدنان داودى؛ بيروت: دار العلم، ١٤١٢ق.
٥٣. راوندى، سعيد بن عبدالله؛ فقه القرآن؛ تحقيق سيداحمد حسينى؛ قم: انتشارات کتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ق.
٥٤. زيدى، محمد؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تصحيح على شيرى؛ بيروت: دار الفكر، ١٤١٤ق.
٥٥. زركلى، خير الدين؛ الأعلام؛ بيروت: دار العلم للملائين، [بى تا].
٥٦. سايس، محمد على؛ تفسير آيات الأحكام؛ [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
٥٧. سبزوارى، سيد عبد الأعلى؛ مواهب الرحمن في تفسير القرآن؛ ج ٢، بيروت: مؤسسه

٥٨. سرخسی، شمس الدین؛ **المبسوط**؛ بیروت: دارالمعرفه، ١٤٠٦ق.
٥٩. سلار، حمزه بن عبدالعزیز؛ **المراسيم العلویة والأحكام النبویة**؛ تحقيق محمود بستانی؛ قم: [بی نا]، ١٤١٤ق.
٦٠. شافعی، محمد بن ادريس؛ **الأم**؛ ج ٢، بیروت: [بی نا]، ١٤٠٣ق.
٦١. شیرازی، سید محمد؛ **تقرب القرآن إلى الأذهان**؛ بیروت: دارالعلوم، ١٤٢٤ق.
٦٢. صاحب، بن عباد؛ **المحيط في اللغة**؛ تحقيق محمدحسن آل یاسین؛ بیروت: عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
٦٣. صادقی تهرانی، محمد؛ **البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن**؛ قم: [بی نا]، ١٤١٩ق.
٦٤. ———؛ **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن**؛ ج ٢، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ١٣٦٥.
٦٥. صدوق، محمد بن علی؛ **من لا يحضره الفقيه**؛ تحقيق علی اکبر غفاری؛ ج ٢، قم: منشورات جامعه مدرسین، ١٤٠٤ق.
٦٦. صفائیی، سیدحسین و اسدالله امامی؛ **حقوق خانواده**؛ ج ٣، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٨١ق.
٦٧. طباطبایی، علی بن محمد؛ **ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل**؛ تحقيق محمد بهرهمند و دیگران؛ قم: مؤسسه آل البت، ١٤١٨ق.
٦٨. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجامع البيان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ١٤١٥ق.
٦٩. طوسی، محمد بن حسن؛ **الخلاف**؛ تحقيق علی خراسانی و دیگران؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٧ق.
٧٠. ———؛ **الفهرست**؛ تحقيق سید محمدصادق آل بحرالعلوم؛ نجف: المکتبة المرتضویه، [بی تا].
٧١. ———؛ **المبسوط فی فقه الإمامیة**؛ تصحیح سید محمد تقی کشفی؛ ج ٣، تهران: المکتبة المرتضویه، ١٣٨٧ق.

٧٢. —؛ النهاية في مجرد الفقه والفتاوي؛ ج ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٠ق.
٧٣. —؛ تهذيب الأحكام؛ ج ٤، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
٧٤. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین؛ تمهید القواعد الأصولية والعربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٦ق.
٧٥. —؛ مسالك الأفهام إلى تفییح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ق.
٧٦. —؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية؛ تحقيق سید محمد کلانتر؛ قم: کتابفروشی داوری، ١٤١٠ق.
٧٧. عاملی، محمد بن علی؛ نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١١ق.
٧٨. فاضل هندي، محمد بن حسن؛ كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٦ق.
٧٩. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ٣، قم: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
٨٠. فخر المحققین، محمد بن حسن؛ إيضاح الفواید في شرح مشکلات القواعد؛ تحقيق سید حسین موسوی کرمانی و دیگران؛ قم: اسماعیلیان، ١٣٨٧ق.
٨١. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس المحيط؛ بيروت: دار العلم، [بی تا].
٨٢. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر؛ قم: دار الرضی، [بی تا].
٨٣. قرطبي، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٠٥ق.
٨٤. کاشانی، ابو بکر بن مسعود؛ بدائع الصنایع فی ترتیب الشرائع؛ پاکستان: المکتبة الحبیبیة، ١٤٠٩ق.
٨٥. کاشانی، فتح الله؛ زبدۃ التفاسیر؛ قم: بنیاد معارف اسلامی، ١٤٢٣ق.
٨٦. کاظمی، جواد بن سعد؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام؛ [بی تا]؛ [بی جا]؛ [بی نا].
٨٧. کحاله، عمر رضا؛ معجم المؤلفین تراجم مصنفو الكتب العربية؛ بيروت: دار إحياء

- التراث العربي، [بى تا].
٨٨. كركى، على بن حسين؛ **جامع المقصود فى شرح القواعد**؛ ج ٢، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٤ق.
٨٩. كلينى، محمدبن يعقوب؛ **الكافى**؛ تحقيق على اكبر غفارى؛ ج ٤، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
٩٠. مالك، ابن انس؛ **المدونة الكبرى**؛ مصر: السعادة، [بى تا].
٩١. ماوردى، على بن محمد؛ **كتاب الرضاع** (قسمتى از كتاب الحاوی الكبير)؛ تحقيق عامر سعيد زیباری؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٦ق.
٩٢. متقى هندى، علاء الدين على بن حسام الدين؛ **كنزالعمال فى سنن الأقوال والأفعال**؛ بيروت: مؤسسة الرساله، ١٤٠٩ق.
٩٣. مراغى، احمدبن مصطفى؛ **تفسير المراغى**؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بى تا].
٩٤. مزنى، اسماعيلبن يحيى؛ **مختصر المزنى**؛ بيروت: دارالمعرفه، [بى تا]..
٩٥. مشهدى، محمدبن محمدرضا؛ **كنزالدقائق و بحر الغرائب**؛ تحقيق حسين درگاهى؛ تهران: انتشارات وزارة ارشاد، ١٣٦٨.
٩٦. مصطفوى، حسن؛ **التحقيق فى كلمات القرآن الكريم**؛ تهران: نشر كتاب، ١٣٦٠.
٩٧. مغنية، محمدجoward؛ **التفسيرالمبين**؛ قم: بنیاد بعثت، [بى تا].
٩٨. مفید، محمدبن محمد؛ **المقنعة**؛ قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ١٤١٣ق.
٩٩. میدى، رشيدالدين؛ **كشفالأسرار و عدةالأبرار**؛ تحقيق على اصغر حکمت؛ ج ٥ تهران: اميرکبیر، ١٣٧١.
١٠٠. نجاشى، احمدبن على؛ **رجال النجاشى**؛ تحقيق سیدموسى شیری زنجانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٧ق.
١٠١. نجفى، محمدحسن؛ **جواهرالكلام فى شرح شرائع الإسلام**؛ تحقيق عباس قوچانى و على آخوندی؛ ج ٧، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
١٠٢. نراقى، احمد؛ **مستندالشیعة فى أحكامالشريعة**؛ قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٥ق.



١٠٣. نوری، حسين؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بيروت: مؤسسه آل البيت،
١٤٠٨ق.

١٠٤. نووى، محى الدين؛ المجموع شرح المهدب؛ بيروت: دار الفكر، [بى تا].

١٠٥. هذلى، يحيى بن سعيد؛ الجامع للشائع؛ قم: مؤسسه سيد الشهداء العلميه، ١٤٠٥ق.

نقد و بررسی دلالت خبری بودن فعل بر حکم امضایی در آیات الأحكام

*علیرضا سروشی
*سید محمود طیب‌حسینی

چکیده

برای شناخت احکام امضایی قرآن از احکام تأسیسی، شاخصه‌هایی معرفی شده که یکی از آنها صیغه و نوع فعلی است که در بیان آن حکم به کار رفته است. ادعای مطرح شده آن است که اگر فعل بیانگر حکم، فعل ماضی و خبری باشد، آن حکم امضایی خواهد بود؛ زیرا دلالت فعل ماضی بر زمان گذشته، نشانگر وجود آن حکم در گذشته است و این امر، معیار حکم امضایی است که داشتن سابقه برای حکم شرعی می‌باشد. در مقاله حاضر پس از تبیین ادعای مذکور و ادله آن، این ادعا و ادله‌اش نقد و اثبات می‌شود که صرف استخدام فعل ماضی برای بیان حکم، نشانه کافی برای امضایی بودن حکم نیست.

واژگان کلیدی: حکم امضایی، حکم تأسیسی، نشانه حکم امضایی، فعل خبری.

* دانشپژوه سطح ۴ حوزه و دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه حوزه و دانشگاه / نویسنده مسئول (soroush.ali.r@gmail.com).

** دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (tayebh@rihu.ac.ir).

مقدمه

آیات الأحكام به آن دسته از آیات قرآن مجید اطلاق می‌شود که مبین یکی از احکام عملیه دین مبین اسلام باشد (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۶، ص۲). این بخش مهم از قرآن کریم به عنوان معتبرترین سند فقه اسلامی، از چنان اهمیت بالایی برخوردار است که حتی از سوی روشنفکران نیز پذیرفته شده که برای عموم مسلمانان در طول تاریخ، محوری‌ترین مفهوم دینی بوده است. این اهمیت، توجه و شناخت دقیق آیات مذکور را ضروری می‌سازد. مستفاد از این آیات و خطابات شرعی (علامه حلی، ۱۴۳۱، ج۱، ص۹۸)، احکام شرعی خواهد بود. حکم شرعی همان جعل شارع بوده (بروجردی، ۱۴۱۲، ج۲، ص۳۷۰) که برای تنظیم زندگی انسان از جانب وی صادر شده است (صدر، ۱۴۱۸، ج۱، ص۶۱/ همو، ۱۳۷۹، ص۱۲۳).

درجہت شناخت دقیق این احکام که برخاسته از وحی الهی است، تفکیک اقسام گوناگون احکام آن مهم خواهد بود؛ زیرا بدین وسیله هم فهم صحیح‌تری از ماهیت احکام این کتاب الهی به دست می‌آوریم و هم در استنباط فقه اسلامی از اصیل‌ترین منبع آن، مطمئن‌تر گام برداشته می‌شود. احکام قرآن از جهات گوناگون تقسیمات متفاوتی دارد؛ مانند تکلیفی و وضعی، مولوی و ارشادی، اولی و ثانوی و... . یکی از تقسیمات این احکام نیز تقسیم حکم به دو قسم «حکم امضایی» و «حکم تأسیسی» است. مطابق دیدگاه رایج، ملاک تقسیم یادشده، وجود یا عدم سابقه برای حکم شرعی است؛ براین اساس احکام تأسیسی، احکامی است که پیش از اسلام سابقه نداشته، تشریع‌کننده آن برای نخستین‌بار، شارع مقدس اسلام می‌باشد و «احکام امضایی» به آن دسته از احکام اطلاق می‌شود که پیش از ظهور دین اسلام در ادیان و جوامع گذشته بوده و اسلام آنها را پذیرفته است (واسعی، ۱۳۷۹، ص۵۰).

باتوجه به این تقسیم که در کلام محققان بزرگ فقاہت نیز منعکس شده است (نایینی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۳۸۶)، بخشی از احکام قرآن مجید دارای سابقه و پیشینه می‌باشد و از تأسیسات شریعت اسلامی محسوب نمی‌شود. شناخت این بخش از آیات الأحكام باتوجه به آثار و نتایج متفاوت آن اهمیت بسیاری دارد. در میان راههای

گوناگونی که برای شناسایی احکام امضایی قرآن می‌توان مورد بررسی قرار داد، توجه به ساختار افعالی که حکم فقهی قرآن در قالب آن ارائه شده است - با توجه به اینکه برداشتی درون‌منتهی و متکی به خود قرآن است - یکی از بهترین راه‌هاست، ولی باید دید آیا با دقت در ساختار فعلی که حکم شرعی از آن استفاده می‌شود، امضایی یا تأسیسی‌بودن آن حکم را می‌توان احراز کرد یا خیر؟ در مراجعه به قرآن مجید، یکی از معیارهایی که در این‌باره قابل بررسی به نظر می‌رسد، دلالت افعال ماضی بر امضایی‌بودن حکم مستفاد از آن فعل است؛ زیرا فعل ماضی، دلالت بر زمان گذشته دارد؛ پس چنین می‌نماید که این احکام دارای پیشینه قبل از اسلام بوده - امضایی‌بوده‌اند - که این ساختار به وسیله خداوند متعال برای حکم به کار رفته است، ولی آیا این نظر ابتدایی را می‌توان تصدیق کرد و دلالت فعل ماضی بر امضایی‌بودن حکم تمام است، یا توجه و دقت بیشتر در این مسئله - به خصوص با مراجعه به قرآن مجید - این ادعا را تضعیف می‌کند؟ غرض از نوشتار پیش رو، توجه به این موضوع و بررسی این مسئله است که با اتکا به روش تفسیری اجتهادی مخصوصاً با استفاده از خود قرآن کریم (تفسیر قرآن به قرآن) و مباحث ادبیات عرب و علم اصول صورت می‌گیرد.

پیش از ورود به این بحث، مناسب است دو نکته اشاره شود:

اولاً، سخن از معیار و ملاک شناسایی احکام امضایی - به خصوص در قرآن مجید - از مباحث جدیدی محسوب می‌شود که به رغم اهمیت «حکم امضایی» و تأثیرات آن در فقه و حقوق، مورد توجه واقع نشده است. با توجه به اینکه فقه‌ها آثار متعدد و مهمی بر حکم امضایی مترتب کرده‌اند و روشنفکران بر تغییر این دسته احکام اصرار دارند، باید معیار شناخت حکم امضایی - به خصوص در قرآن کریم - منقح و منضبط گردد و یکی از معیارهای درون‌منتهی قابل بحث در این‌باره، ماضیوت فعل است که سبب انتخاب این موضوع و اولویت آن شده است.

ثانیاً، خوشبختانه ادعاهایی برای نشانه‌بودن ماضیوت برای حکم امضایی در برخی تفاسیر یافت می‌شود که به رغم تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، زمینه این بحث را آماده‌تر کرده است تا بحث با توجه به عبارات ایشان پیگیری شود. با توجه به آنچه

گذشت، نباید توقع داشت این بحث در آثار فقهی قرآنی معروف پیشینی دیده شود؛ چراکه اساساً اصطلاح حکم امضایی و رواج آن به دوره شیخ انصاری و پس از ایشان مربوط است؛ درنتیجه هدف از نوشتار حاضر، شناخت بهتر احکام امضایی قرآن به عنوان یکی از مباحث جدید فقهی - حقوقی است که با بررسی یکی از راههای شناسایی این نوع احکام قرآنی (یعنی توجه به ساختار فعلی که قالب برای ارائه آن حکم در قرآن مجید قرار گرفته است) انجام می‌شود. روشن است این هدف صرفاً جهت معرفتی ندارد و در فرآیند اجتهاد عملی و استنباط احکام از قرآن مجید نیز مؤثر خواهد بود.

۱. ادعای دلالت فعل ماضی بر حکم امضایی

آیت الله سید محمود طالقانی از مفسران و اندیشمندان معاصر، دارای تأملات و نظرات تفسیری می‌باشد و تفسیر ایشان - بهخصوص در زمان خویش - مهم تلقی می‌شده است. درست است تفسیر او فقهی نیست و خود ایشان نیز از جرگه فقهها بهشمار نرفته است، ولی در فقه و تفسیر، صاحب اندیشه‌هایی بوده، همین امر سبب توجه به نظرات فقهی قرآنی ایشان می‌شود؛ علاوه بر اینکه ایشان از موقعیت اجتماعی ممتازی مخصوصاً در میان روشنفکران برخوردار بوده است. آیت الله طالقانی در مورد شیوه شناسایی احکام امضایی از احکام تأسیسی دیدگاه خاصی ارائه کرده، در صدد برآمده است با معیار و ضابطه‌ای کلی، از قرآن برای تشخیص حکم امضایی نشانه معرفی کند. وی برای این کار بین افعال گوناگون در بیان حکم قرآن مجید تفاوت قائل شده، گفته است هر جا در قرآن مجید برای بیان حکمی فعل خبری به کار رفته باشد، نشانه آن است که آن حکم امضایی است و هر جا از صیغه امر و نهی (فعل انشایی) استفاده شده باشد، نشانه تأسیسی بودن حکم است. وی در این باره می‌نویسد:

این روش عمومی قرآن حکیم است که احکام امضایی را با فعل خبری «حرم، حرمت، کتب، کتبنا» و مانند اینها بیان می‌کند و احکام ابداعی را با افعال امر و نهی (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۳۲).

ایشان در مورد این مطلب ذیل آیه شریفه ۲۳ سوره نساء: «**حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخْوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ ...**» [ازدواج با این زنان] بر شما حرام شده است: مادراتتان و دختراتتان و خواهراتتان و عمه‌هایتان و خاله‌هایتان ...»، نوشته است: «**حُرْمَتٌ**» خبر امضایی از گذشته است که حرمت اصول این محramات در همه ادیان و ملل و قبائل و در شرایط و جوامع مختلف، جاری و شکستن حدود آن استثنای و نفرت‌انگیز بوده است و همین بنیادی و فطری‌بودن این محramات را می‌رساند؛ چه آنکه اگر تحریم این محaram قراردادی یا مستند به عادات باشد، همیشه و در همه‌جا و شرایط دوام نمی‌یافتد (همان).

آیت‌الله طالقانی در عبارت مذکور گرچه معیار حکم امضایی را فعل خبری معرفی می‌کند، ولی نمونه‌های این افعال را که ذکر کرده، همگی فعل ماضی است و از فعل خبری مضارع یادی نکرده است.

پس از ایشان، آیت‌الله دکتر صادقی تهرانی این مطلب را با تغییراتی در تفسیر خویش استظهار کرده، فعل ماضی «**حُرْمَتٌ**» را دال بر حرمتی پیشینی و در همه شرایع شمرده است. دکتر صادقی تهرانی نیز از مفسرانی محسوب می‌شود که در این بحث فقهی قرآنی ورود کرده است. برخلاف آیت‌الله طالقانی ایشان ملاک را خبری یا انشایی‌بودن نمی‌شمارد، بلکه ماضی یا مضارع‌بودن را معیار شمرده است. به نظر دکتر صادقی فعل ماضی، دال بر تحریمی سابقه‌دار، بلکه با سابقه حضور در همه شرایع پیشین است: اینکه در این آیه از تعبیر «**حُرْمَتٌ**» استفاده شده است و نه «**أَحْرَمٌ**» و مشابه آن، دلیل بر این است که این تحریم در همه تشريع‌های الهی سابقه داشته است^۱ (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۳۸۰).

شاید بتوان ریشه این ادعاهای را در شبیه فخر رازی یافت. فخر رازی در مورد فعل «**حُرْمَتٌ**» که ماضی است، دلالت بر حرمت در زمان حال و آینده را منکر می‌شود و

۱. «**حُرْمَتٌ** هنا دون **أَحْرَمٌ** أو ما شابه، دليل على ماضي التحرير في كافة التشريع الإلهية». ایشان نیز این بحث را ذیل آیه ۲۳ سوره نساء مطرح کرده است، ولی یگانه مستندی که برای این استظهار خویش به عنوان «دلیل» بیان می‌کند – بدون ضمیمه هیچ قرینه خاصی – استفاده از فعل ماضی به جای مضارع است.

معتقد است اثبات استمرار تحریم‌های بیان شده با فعل ماضی در قرآن برای زمان حال یا آینده باید به دلایل منفصلی غیر از خود این آیات مستند باشد. وی می‌گوید فعل ماضی، اخبار از گذشته می‌دهد؛ پس فعلی مثل «حرمت» دال بر ثبوت این تحریم در گذشته است و اساساً دلالت بر حرمت فعل در زمان نزول قرآن و پس از آن نیز ندارد؛ آیه شریفه «حرمت علیکم امهاتکم...» اخبار از وجود این تحریم در گذشته است و ظاهر این لفظ (فعل ماضی)، شمول نسبت به حال و آینده ندارد و اینکه این حکم حرمت در زمان حال و آینده هم وجود دارد، از دلیل منفصل و جدایی استفاده می‌شود نه از این آیه (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۳).

همانند ادعای این دو مفسر معاصر شیعی، در کلمات برخی مفسران معاصر اهل سنت نیز یافت می‌شود. ابن‌عاشور در التحریر والتنویر با بیانی فنی‌تر میان فعل ماضی و مضارع تفاوت قائل شده است و استدلال می‌کند که فعل نهی چون دال بر زمان حال می‌باشد، به تلبیس به «منهی عنہ» یا دست‌کم امکان آن اشاره دارد، ولی فعل ماضی بر تحریمی مقرر – و ثابت شده در گذشته – دلالت دارد:

... تغییری که بین اسلوب و ساختار نهی در این آیات دیده می‌شود، از این جهت است که «لات فعل» نهی از مضارع است که دلالت بر زمان حال می‌کند؛ پس اشاره دارد که «منهی عنہ» واقع شده یا امکان وقوع دارد؛ برخلاف تعبیر «حرمت» که دلالت دارد که تحریم ثابت بوده و دارای سابقه است^۱ (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۷۷).

چنان‌که دیده می‌شود، ابن‌عاشور سخنی از حکم امضایی و تأسیسی یا ابداعی نیاورده است، ولی او قبول می‌کند که فعل ماضی و خبری «حرمت» دال بر حرمتی پیشینی است و به قرینه مقابله، در نهی، چنین دلالتی نیست، بلکه بر عکس، صیغه نهی بر عدم حرمت پیشینی دلالت دارد. همچنین برداشت دیگر او آن است که نهی «لات فعل» نشان

۱. «غیر أسلوب النهي فيه لأنّ "لات فعل" نهي عن المضارع الدال على زمن الحال فيؤذن بالتلبس بالنهي، أو إمكان التلبس به، بخلاف حرمت فيدل على أن تحريمه أمر مقرر». ابن‌عاشور نیز این ادعا را ذیل آیه ۲۳ سوره مبارکه نساء ارائه می‌کند، ولی تغییر فعل مضارع به ماضی را با توجه به تفاوت میان آنها، دلیل بر تحریمی با سابقه قبلی شمرده است.

از انجام یا دست کم امکان انجام فعل حرام در زمان حال دارد؛ برخلاف فعل «حرمت»؛ زیرا «حرمت» بدین معناست که در فعل «حرمت» چنین برداشتی وجود ندارد، بلکه چون دال بر حرمتی مقرر و از پیش ثابت است، امکان تلبیس به منهی عنہ مفروض نیست. در نتیجه‌گیری این بخش باید افزود، در این دیدگاهها و نظرات تفاوت‌هایی دیده می‌شود و همه این محققان یک نظریه را مطرح نکرده‌اند، ولی وجه مشترکی از همه آنها قابل استفاده است و آن اینکه از ساختار فعل ماضی در قرآن کریم مثل «حرمت»، استفاده سابقه‌داری حکم قرآنی - و امضایی‌بودن آن - شده است. این مطلب در کلام آیت‌الله طالقانی به شکل ادعایی عام و روشن بیان شده است، ولی مانند بسیاری از مباحثی که در تفسیر ذیل آیاتی خاص مطرح می‌شود، دکتر صادقی تهرانی و ابن‌عشور این ادعا را به شکل کلی مطرح نکرده‌اند و به تناسب آیه ۲۳ سوره نساء به این بحث وارد شده‌اند، اما دکتر صادقی تهرانی نیز پذیرفته است که استفاده از فعل ماضی «حرمت» به جای فعل مضارع، دلیل بر آن است که این حکم قرآن کریم دارای پیشینه‌ای گسترده در تمامی شرایع پیش از قرآن دارد؛ چنان‌که ابن‌عشور نیز کاربرد فعل «حرمت» به جای افعال مضارع را دلیل بر حکمی دارای پیشینه پیش از قرآن دانسته است. این برداشت نه تنها به شکل کلی قابل تصدیق نیست، بلکه حتی در آیه ۲۳ سوره نساء نیز با اشکالات جدی رو به رو می‌باشد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲. نقد و بررسی ادعای دلالت فعل ماضی بر حکم امضایی

در مورد این برداشت، چند اشکال و ملاحظه به نظر می‌رسد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

۱-۲. دو اشکال نقضی از این آیات

باتوجه به اینکه اصل این ادعا و برداشت در مورد آیه ۲۳ سوره نساء مطرح شده است، دو اشکال نقضی از همین آیه شریفه و آیه قبل آن وجود دارد.

۱-۱-۲. امضای بودن حرمت ازدواج با دو خواهر، با فعل ماضی

یکی از موارد ازدواج‌های حرام، جمع میان دو خواهر و ازدواج همزمان با آنهاست که طبق نقلی از ابن عباس و قتاده، جمع میان دو خواهر پیش از اسلام رایج بود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۱۷) و از ادامه آیه شریفه نیز همین امر قابل استفاده است که این‌گونه ازدواج، سابقه در جاهلیت و دست کم نزد مردم عصر نزول قرآن کریم داشته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۶۵ / قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۱۹):

... وَ أَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا: ... وَ هَمْجِنِينَ جَمْع

میان دو خواهر [در یک زمان ممنوع است]، جز آنچه [پیش از اعلام این حکم] انجام گرفته باشد؛ زیرا خدا همواره بسیار آمرزنده و مهربان است (نساء: ۲۳).

در عین حال در قرآن مجید درمورد ازدواج همزمان با دو خواهر، با همین فعل ماضی «حرمت» و همین آیه شریفه تحریم ارائه شده است؛ بهخصوص که یک فعل «حرمت» برای موارد گوناگون آمده است:

حُرْمَةُ عَلَيْكُمْ أَهْلَكُمْ وَ... وَ حَلَالُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ ...:

[ازدواج با این زنان] بر شما حرام شده است: مادرانتان و... و [نیز] همسران پسرانتان که از نسل شما هستند [بر شما حرام شده است] و همچنین جمع میان دو خواهر [در یک زمان ممنوع است] ... (نساء: ۲۳).

بنابراین صرف این فعل نشان از حرمت فعل در همه قبایل و نفرت‌انگیزبودن و امضای بودن آن ندارد.

دکتر صادقی تهرانی نیز با اینکه فعل ماضی «حرمت» را دال بر حرمتی سابقه‌دار شمرده بود (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۳۸۰)، بهناچار این بخش از آیه را به دلیل خاص استثنای می‌کند! ولی عجیب آنکه ابن‌عاشور این حکم حرمت جمع میان دو خواهر را که سابقه در جاهلیت ندارد، به عنوان شاهد بر مدعای خویش می‌شمرد؛ زیرا حکم حرمت به «أَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ» تعلق گرفته است و مضارع می‌باشد. وی پس از آنکه این جمله را از ابن‌عباس نقل می‌کند: «همه ازدواج‌های حرام در اسلام در جاهلیت نیز حرام بود، غیر از ازدواج با زن پدر و ازدواج همزمان با دو خواهر که در جاهلیت مجاز بودند» (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۷۷)، آن را دلیل بر مدعای خویش

شمرده و نوشته است:

به‌دلیل همین که حرمت ازدواج همزمان با دو خواهر، در جاھلیت سابقه نداشته است، می‌بینیم که قرآن مجید از حرمت این ازدواج با فعل مضارع تعبیر نموده است و فرموده است: «وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ» (همان).

تعجب از آن‌روست که در حرمت ازدواج با دو خواهر نیز حکم تحریم با فعل «حرمت» افاده شده است، ولی به فعل مضارع (تأویل به مصدر رفته) تعلق گرفته است: «وَأَنْ تَجْمِعُوا فِي مَوْضِعِ الرُّفْعِ عَطْفًا عَلَى الْمُحْرَمَاتِ أَيْ وَحْرَمْ عَلَيْكُمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ» (زمخشري، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۹۶)؛ براین اساس طبق قاعده ادعایی ایشان در شناخت حکم امضایی، درمورد حرمت ازدواج با دو خواهر نیز از فعل ماضی استفاده شده است، نه نهی و ایشان باید این مورد نقض را پاسخ دهد که چگونه با آنکه این حکم در جاھلیت سابقه نداشته، با فعل ماضی «حرمت» بیان شده است، نه فعل نهی «لَا تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ»، درحالی‌که این عاشر همین نقض را به عنوان شاهد شمرده است!

آیت الله طالقانی نیز که این ادعا را درمورد دلالت فعل خبری بر حکم امضایی مطرح می‌کند، نسبت به معطوف‌های متعدد در همین آیه – که با همین فعل ماضی خبری آمده است – آن احکام را ابداعی و تأسیسی شمرده است. وی هفت مورد نخست در آیه حرمت ازدواج – یعنی مادر، دختر، خواهر، عمه، خاله، دختر برادر و دختر خواهر – را امضایی و بقیه را تأسیسی و از احکام ابداعی قرآن کریم می‌شمارد (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۳۳)، درحالی‌که حکم همه آنها از همان «حرمت» استفاده می‌شود! ایشان درمورد حکم حرمت جمع میان دو خواهر، آن را از ابداعات قرآن – نه از احکام امضایی – شمرده است، درحالی‌که تصریح می‌کند عطف بر «أَمْهَاتِكُمْ» است: «وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ» همچون دیگر معطوفات و محرمات، عطف به «أَمْهَاتِكُمْ» است که به صورت فعل حدوثی و استمراری مضارع به تأویل مصدر آمده تا عطف فعل به اسم نباشد. فعل حدوثی «أَنْ تَجْمِعُوا ...»، تحریم ابتدایی و ابداعی جمع بین اختین را می‌رساند: «وَ هَمْچَنِينَ بَرْ شَمَا مُؤْمَنَانَ حَرَمْ شَدَهْ اَسْتَ کَهْ دَوْ خَواهَرَ رَابَا هَمْ اَزْدَوَاجَ کَنِيد» (همان، ص ۱۳۷).

۲-۱-۲. مناقشه در تأسیسی بودن حرمت ازدواج با همسر پدر

تنها مورد از موارد ازدواج‌های حرام که در این آیات سوره مبارکه نساء با فعل نهی - نه فعل ماضی «حرمت» - بیان شده است، ازدواج با همسر پدر است: «وَ لَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ... وَ بِإِنْتَهَىٰ زَوْجِكَ الْأَوَّلِ أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ إِذْ أَنْتُمْ بَرَأْتُمُوهُ إِنَّمَا يُنْكِحُونَ مَنْ أَنْتُمْ مُحْلِّيْنَ» (نساء: ۲۲) ازدواج نکنید، مگر آنچه [پیش از اعلام این حکم] انجام گرفته باشد...» (نساء: ۲۲) ظاهراً بتوجه به همین مورد و ساختار متفاوت فعل آن است که چنین تفاوتی میان افعال در دلالت بر حکم امضایی و تأسیسی دیده شده و این حکم تأسیسی شمرده شده است. در حالیکه بهنظر می‌رسد اینکه خداوند متعال با شدیدترین تعابیر، این ازدواج را مقت، فاحشه و راهی زشت شمرده است با تأسیسی بودن آن در شریعت اسلامی اصلا سازگار نیست: «... إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ مَقْتَأً وَ سَاءَ سَيِّلًا ... يَقِيْنًا اِيْنَ عَمَلٍ، عَمَلٍ بِسِيَارٍ زَشتَ وَ مَنْفُورٍ وَ بَدِ رَاهِيٍ اِسْتَ» (نساء: ۲۲). این تعبیر حتی از تعبیر درمورد زنا نیز شدیدتر است: «وَ لَا تَقْرُبُوا الزَّنِي إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَيِّلًا» (اسراء: ۳۲) و روشن است که این گونه تعابیر در مقام تعلیل به ارتکازات عرفی است که با تأسیسی بودن سازگار نیست. در عین حال تأسیسی بودن حرمت ازدواج با همسر پدر، منافاتی با اینکه در بین عرب جاهلی چنین ازدواجی انجام می‌شده یا حتی رایج بوده، ندارد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۵۲۳)، ولی با تأسیسی بودن حکم حرمت این ازدواج ناسازگار است؛ همچنانکه نقل شده است ازدواج با همسر پدر در هیچ امت و دینی جایز نبوده (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۶۷) و طبق روایتی، پیامبر ﷺ تصريح می‌فرمایند که حرمت ازدواج با همسر پدر را عبدالمطلب در جاهلیت سنت کرد و خداوند نیز با همین آیه آن را امضا فرمود:

إِنَّ عَبْدَ الْمُطَلَّبِ سَنَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خَمْسَ سَنَّ أَجْرَاهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْإِسْلَامِ حَرَمَ نِسَاءَ الْأَبْاءِ عَلَيِ الْأَبْنَاءِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ...: عبدالمطلب پنج سنت در جاهلیت قرار داد که خداوند عزوجل در اسلام آن را اجرا کرد؛ عبدالمطلب زنان پدران را بر پسرانشان ممنوع کرد و خداوند عزوجل آیه نازل فرمود: «وَ لَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ...» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۴۱۵).

به علاوه ازدواج با محارم - مانند مادر و خواهر - به برخی ادیان همچون مجوس نسبت داده شده، در روایات فراوانی بدان اشاره شده است؛ حتی نقل شده است که

مستمسک مجوس برای ازدواج با خواهر، سنت حضرت آدم بوده است (طبرسی، ج ۲، ص ۳۴۶).^۳

۲-۲. بررسی مستند این دیدگاه

سوالی که در این باره وجود دارد آن است که آیا این برداشت متکی به استظهار از این تعبیر است که مثلاً این‌گونه افعال ماضی دلالت بر وقوع فعل - مثلاً تحریم - در گذشته می‌کند یا متکی به استقراء و استقصاء آیات قرآنی در این‌باره است؟ چنان‌که گذشت، این دیدگاه بیشتر به وجه نخست (دلالت فعل ماضی بر اخبار از گذشته) ناظر بود، ولی هردو وجه محتمل را بررسی می‌کیم؛ زیرا هردو جای تأمل دارد.

۲-۲-۱. بررسی ظهور عرفی

اگر این برداشت مبنی بر استظهار باشد، باید به سراغ عرف رفت؛ چراکه ملاک در برداشت، فهم عرف است تا آن‌جاکه حتی قواعد اصولی نیز در برابر عرف، شمول و عمومیت غیرقابل استثنای ندارند (ر.ک: خمینی، [بی‌تا]، ص ۲۳۶) و باید با فهم عرفی، مباحث الفاظ را مورد ارزیابی قرار داد.

اولاً، اگر فعل ماضی اقتضای دلالت بر تحقق فعل در زمان گذشته را داشته باشد، ولی در مقابل ممکن است استظهار شود که جار و مجرور «علیکم» در «حرمت علیکم» یا «كتب علیکم» ظهور در تأسیسی‌بودن دارد؛ چون وقتی در کتاب آسمانی مسلمانان به آنان خطاب شده است: «بر شما امری حرام یا واجب شده...»، برداشت عرف این است که این حکم از احکام تأسیسی اسلام و مسلمانان می‌باشد و جعل جدیدی را نشان می‌دهد. اگر این ظهور در تأسیسی‌بودن حکم، قوی‌تر از ظهور فعل ماضی در امضایی‌بودن نباشد، کمتر نیست و دست‌کم این ادعای معارض باعث سقوط ظهور طرفین خواهد شد. همین نکته سبب می‌شود در مفاد این جمله دقت بیشتری صورت گیرد که چگونه حکمی با فعل ماضی برای جمعیت حاضر ایراد شده است؟ توضیحات بعدی این مطلب را روشن‌تر خواهد کرد.

ثانیاً، فعل ماضی با حفظ معنای دلالت بر تحقق فعل در گذشته، معنای روشنی

می‌تواند داشته باشد که در این صورت هیچ دلالتی بر حکم امضایی نخواهد داشت و آن اینکه جعل و تشریع الهی لزوماً همزمان با نزول این آیات صورت نگرفته بود و همان‌گونه که برخی از تشریعات الهی اساساً در قرآن نیامده و پیامبر ﷺ آن را بیان کرده است، برخی از تشریعات سابق بر نزول این آیات بوده که خداوند متعال در این آیات از آن خبر می‌دهد؛ برای مثال در آیه ۴ سوره مائدہ می‌فرماید:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحْلَّ لَهُمْ قُلْ أَحْلَّ لَكُمُ الطَّيَّاتُ وَ مَا عَلِمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مَمَّا عَلَمْكُمُ اللَّهُ فَكَلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ: از تو می‌پرسند: چه چیزی بر آنان حلال شده؟ بگو: همه پاکیزه‌ها و شکاری که حیوانات شکاری که به آنها شکار کردن را تعلیم داده‌اید، در حالی که از احکام تزکیه‌ای که خدا به شما آموخته به آنها می‌آموزید، بر شما حلال شده است؛ بنابراین از آنچه آنان برای شما [گرفته‌اند و] نگاه داشته‌اند بخورید و نام خدا را [هنگام فرستادن حیوان شکاری] بر آن بخوانید و از خدا پروا کنید؛ زیرا خدا حسابرسی سریع است.

ظاهر آن این است که مردم از حکمی سابق پرسیده‌اند و خداوند نیز با فعل ماضی آن را برایشان بیان کرده است؛ پس این آیات می‌تواند اخبار از انشائاتی در عالم لوح محفوظ باشد (نایینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۳) که ارتباطی به دلالت بر حکم امضایی ندارد.

ثالثاً، در این‌گونه موارد، خصوص معنای ماضی و گذشته مدد نظر نیست (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۵۸)؛ چنان‌که در آیه ۵ سوره مائدہ و در ادامه آیه قبل، همان «حلیت طیبات» با همان فعل ماضی و با ظرف زمان «الیوم» آمده است که به روشنی نشان از انسلاخ معنای گذشته از فعل دارد: «الیوم أَحْلَّ لَكُمُ الطَّيَّاتِ». در چنین مواردی می‌توان ادعا کرد این فعل ماضی برای «إنشاء» است.

توضیح آنکه فعل ماضی در استعمالی رایج برای انشا به کار می‌رود – یعنی در این‌گونه موارد اساساً جمله خبری نیست و انشایی است – تآنجاکه طبق تصریح شیخ رضی بیشترین فعلی که برای انشاهای ایقاعی واقع می‌شود، فعل ماضی است (رضی استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۱)؛ همان‌گونه که در مورد دعا یا انشای عقود و ایقاعات چنین بوده و فعل ماضی صریح در انشا شمرده شده است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۱۷ / همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۹). در مورد آیات مورد اشاره نیز این ادعا که فعل

ماضی در انشا به کار رفته است، گرافه نیست؛ چراکه قائل آیات قرآن مجید شارع مقدس است (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۳، ج، ۳، ص ۲۷) و انشابودن این خطابات مخصوصاً با «علیکم» کاملاً متفاهم است:

«حرّمت» در این آیه شریفه، اخبار از تحریم در زمان گذشته نیست، بلکه انشای حکم حرمت است؛ مثل «بعث» یا «طلقت» که برای انشای بیع و طلاق به کار می‌روند و خبری نیستند (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج، ۲، ص ۳۸۳).

آلوسی همین دیدگاه را درمورد آیه «حرّمت...» بیان کرده است: «این جمله انشایی است و مقصود از آن خبر دادن از تحریمی در زمان گذشته نیست» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج، ۲، ص ۴۵۸). ابوحیان نیز درمورد آیه شریفه به نکته درستی تکیه می‌کند که افعال ارائه‌کننده احکام شرعی، اصلاً اختصاص به زمان ماضی ندارند و مانند انشاء قسم با «أقسامٍ» بوده، نباید با موارد دیگر خلط شود و نتیجه آنکه ممکن است این احکام، امضایی و تقریری، یا تأسیسی باشند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج، ۳، ص ۵۷۸). برخی دیگر از مفسران اگرچه به این مطلب تصريح نکرده‌اند، ولی گویا این مطلب برایشان روشن است؛ مثلاً برخی مفسران همچون فخر رازی با این اشکال رویه‌رو شده‌اند که وقتی «حرّمت» دال بر زمان مستقبل باشد، چگونه با زمان ماضی «... الا ما قد سلف» استثنای خورده است؟ این پرسش، نشان از تسلیم و وضوح ماضی‌بودن فعل دارد، و گرنه اشکال مرتفع بود:

در این آیه شریفه: «... إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ فِيهِ» اشکال معروفی است که مقتضای این آیه شریفه آن است که «مستثنی» مربوط به زمان گذشته باشد، ولی «مستثنی منه» مربوط به گذشته نباشد که درست نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج، ۱۰، ص ۳۲).

شاهد اینکه ظهور عرفی آیه شریفه «حرّمت عليکم...» و موارد مشابه آن در انشا حکم است – نه اخبار از تحقق آن در گذشته – آن است که در کلام فقهای شیعه با همه اختلاف‌نظرها و تفاوت استظهارها، ردپایی از چنین برداشتی – اخبار از حکم سابق – از این آیات دیده نمی‌شود.

رابعاً، بر فرض اینکه فعل ماضی در این گونه موارد دلالت کند که پیش از نزول این آیه، حکم تشريع شده وجود داشته است، ولی اینکه حکم از چنان شمولی در تمامی

ادیان، ملل و قبایل برخوردار بوده و همه، آن را درک می‌کرده‌اند – چنان‌که آیت‌الله طالقانی و صادقی تهرانی مدعی شدند – از کجا استفاده می‌شود؟ با فرض اینکه از این تعبیر، امضایی‌بودن برداشت شود، به چه دلیل از افعال امر استظهار تأسیسی‌بودن کرده‌اند؟! فعل امر که بی‌اشکال دلالتی بر تأسیسی‌بودن ندارد. چه اینکه طبق این بیان، تکلیف بقیه تعبیر – همچون محرم، حل و... – نیز روشن نشده است؛ با آنکه ظاهر این ادعاهای حصر بود.

۲-۲-۲. الحق باتوجه به «استقراء احکام قرآن»

برداشت آیت‌الله طالقانی مبنی بر دلالت جمله‌های خبری در حوزه احکام بر احکام امضایی، اگر بر استقراء و استقصاء موارد گوناگون از قرآن کریم مبتنی باشد، قابل پذیرش خواهد بود، ولی باید همه موارد احکام قرآن بررسی شود و در صورت نداشتن موارد نقض می‌توان آن را پذیرفت، درحالی‌که استقصاء موارد گوناگون آیات قرآن مجید در حوزه بیان احکام نشان می‌دهد: اولاً، اثبات این ادعا مشکل است و نمی‌توان به صرف خبری‌بودن یا ماضوی‌بودن کلمه دال بر حکم، آن حکم را امضایی به‌شمار آورد؛ زیرا وضع بسیاری از احکام از جهت امضایی و تأسیسی‌بودن آن اندازه روشن نیست تا بتوان به نتیجه‌های عام دست یافت.

ثانیاً، اگر در این موارد باتوجه به قاعده «الحق شیء به اعم و اغلب»^۱ چنین استنتاجی صورت گیرد، چند اشکال به‌نظر می‌رسد:

این قاعده تا به اطمینان (مشکینی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۸) یا ظهور و قرینه عرفی منجر نشود (مراوغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۵)، فایده‌ای بر آن مترتب نیست؛ زیرا حداقل آن است که غالب موارد یک موضوع بررسی شود، اما اینکه یک یا چند مورد مشکوک به آن غالب ملحق شود، نیازمند دلیل است؛ چراکه حداقل گمان و ظنی حاصل می‌شود که

۱. مقصود از این قاعده که گاهی از آن به قاعده «غلبه» یا «الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب» یاد می‌شود، آن است که وقتی در اغلب مصاديق یک کلی، حکمی خاص جاری است، ظن و گمان، حکم به الحق مورد مشکوک به آن موارد غالباً می‌کند.

دلیلی بر اعتبارش نیست (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۳۰۷ خویی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۱۹۵ و ج ۸ ص ۳۹۵)؛ پس کلیت قاعده «الحق شیء به اعم و اغلب» قابل اعتماد نیست (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۴ همو، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۲۴)، بهخصوص که این قاعده - بر فرض تمامیت - به الحق موضوعات خارجی مربوط است و برای کشف احکام کلی مفید نیست. نکته آخر اینکه این قاعده حداکثر برای موارد مشکوک است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۲۳) و اگر قراین و شواهدی بر خلافش باشد، موضوع شک متنفی می‌شود و ظن و گمانی نیز حاصل نمی‌شود.

اما چون تکلیف بسیاری از احکام قرآنی - از جهت امضایی و تأسیسی بودن - آن اندازه روشن نیست که بتوان از مجموع موارد به غالب مسلمی رسید، استناد به مثل این قاعده جایی نخواهد داشت. در عین حال به برخی آیات اشاره می‌کنیم که نشان می‌دهد این ادعا درمورد بسیاری از آیات صادق نیست.

احکام گوناگون تأسیسی در قرآن کریم هست که با فعل ماضی آمده است. یکی از موارد روشن آن، جواز روابط زناشویی در شب‌های ماه مبارک رمضان بوده که با فعل ماضی آمده است: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَيْ نِسَائِكُمْ» (بقره: ۱۸۷)، در حالی که از خود قرآن مجید معلوم می‌شود که این حکم حلیت، مسبوق به حکم حرمت بوده است پس

با این خطاب (فعل ماضی)، حکمی ارفاقی، جعل و انشاء جدید شده است:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَيْ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَتْمَ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلَمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخَاتُلُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ ...: در شب و روزهایی که روزهدار هستید، آمیزش با زنانتان برای شما حلال شد. آنان برای شما لباس و شما برای آنان لباسید. خدا می‌دانست که شما [پیش از حلال شدن این کار] به خود خیانت می‌کردید؛ پس توبه شما را پذیرفت و از شما درگذشت. اکنون [آزادید که] با آنان آمیزش کنید ... (بقره: ۱۸۷).

آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُهُودِ: اى اهل ایمان! به همه قراردادها وفا کنید» (مائده: ۱) به رغم آنکه با صیغه امر است، درباره یکی از احکام مسلم امضایی و عقلایی است.

آیات فراوانی در قرآن کریم به تقوا و عبادت امر می‌کنند و با فعل امرنده، نه ماضی،

در حالی که از تکالیف فطری و امضایی‌اند، نه تأسیسی. یا آیاتی چون: «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيْبًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ: آنچه از غنیمت [در میدان جنگ] گرفته‌اید، حلال و پاکیزه بخورید و از خدا پروا کنید؛ یقیناً خدا بسیار آمرزنده و مهربان است» (انفال: ۶۹)، «فَاجْتِنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأُوْثَانِ وَ اجْتِنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ: بنابراین از پلیدی بت‌ها و از گفتار باطل [چون دروغ، افتراء، غیبت و شهادت ناحق] دوری گزینید» (حج: ۳۰).

در انتها آیه دیگری را باید از نظر گذراند که خداوند از قول حضرت عیسیٰ نقل می‌کند: «وَ مُصدَّقاً لِمَا يَبَيِّنُ يَدِيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَ لِأُحَلِّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ...: وَآنچه را از تورات پیش از من بوده، تصدقی دارم و [آمدہام] تا برخی از چیزهایی را که [در گذشته به سزای ستمکاری و گناهاتنان] بر شما حرام شده، حلال کنم...» (آل عمران: ۵۰) که در عین اینکه از فعل ماضی برای برخی محرمات سابق استفاده شده است: «حرّم علیکم»، حضرت عیسیٰ فرموده است من آمدہام تا آن محرمات را بر شما حلال کنم که نشان می‌دهد این محرمات از امور نفرت‌انگیز و عمومی نبوده که خداوند از حرمت آن دست کشیده است، درحالی‌که در بیان آیت‌الله طالقانی استفاده فطری‌بودن و نفرت انگیزی شده بود:

«حُرْمَتٌ» خبر امضایی از گذشته است که حرمت اصول این محرمات در همه ادیان و ملل و قبایل و در شرایط و جوامع مختلف، جاری و شکستن حدود آن استثنایی و نفرت‌انگیز بوده است و همین بنیادی و فطری‌بودن این محرمات را می‌رساند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۳۶۲).

نتیجه

استفاده از افعال گوناگون، وجوده و دلایلی دارد که از جهات مختلف تفسیری، ادبی، بلاغی و حتی فقهی قابل بررسی است. کاربرد «فعل ماضی» نیز به عنوان نشانه‌ای برای امضایی شمردن احکام قرآن کریم بهوسیله برخی مفسران معاصر مطرح شده است و به نظر می‌رسد ریشه در برخی عبارات مفسران پیشین دارد. این نظر که ذیل آیه ۲۳ سوره نساء – آیات مربوط به محرمات ازدواج – عنوان شده است، از جهات گوناگون

نیازمند بررسی است. نظر مذکور که از جهت مستند، به خبری‌بودن و گذشته‌بودن فعل ماضی مستدل شده است، محل ایراد می‌باشد؛ زیرا نه ظهور عرفی موافق آن و نه موارد قرآنی اثبات‌کننده آن است. موارد نقض متعددی – مانند آیه ۲۳ سوره نساء و... – برای آن هست و وجوده گوناگونی برای استفاده از فعل ماضی برای حکم تأسیسی یافت می‌شود که ملازمه میان ماضی‌بودن فعل و امضایی‌بودن حکم آن را ابطال می‌کند؛ پس ماضی‌بودن فعل دال بر حکم در قرآن مجید، دلیل بر امضایی‌بودن حکم نخواهد بود.

متأبع

١. آلوسى، سيد محمود؛ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم؛ ج ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٢. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ ج ٤، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى، [بى تا].
٣. ابو حيان، محمد بن يوسف؛ البحر المحيط فى التفسير؛ ج ٣، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ق.
٤. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البيان فى أحكام القرآن؛ تهران: المكتبة الجعفرية، [بى تا].
٥. انصاری، مرتضی؛ فرائد الأصول؛ ج ١، چ ٩، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٨ق.
٦. بروجردی، سیدحسین؛ الحاشیة على کفایة الأصول؛ تقریر بهاءالدین حجتی بروجردی؛ ج ٢، قم: انصاریان، ١٤١٢ق.
٧. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوارالتزیل و أسرارالتاؤیل؛ ج ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
٨. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشريعة؛ ج ٢٠، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
٩. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن يوسف بن مطهر؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٣١ق.
١٠. حلّی، جعفر بن حسن؛ المختصر النافع فى فقه الإمامية؛ ج ١، چ ٦، قم: مؤسسة المطبوعات الدينية، ١٤١٨ق.
١١. —؛ شرائع الإسلام فى مسائل الحرام والحلال؛ ج ٢، چ ٢، قم: مؤسسه

- اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۲. خمینی، سیدروح‌الله؛ **الخلل فی الصلاة**؛ قم: چاپخانه مهر، [بی‌تا].
 ۱۳. —؛ **تهذیب الأصول**؛ تقریر جعفر سبحانی؛ ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
 ۱۴. خویی، سیدابوالقاسم؛ **موسوعة الإمام الخویی**؛ ج ۷ و ۸، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخویی، ۱۴۱۸ق.
 ۱۵. رضی استرآبادی، محمدبن‌حسن؛ **شرح الرضی علی الكافیه**؛ ج ۴، ج ۴، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۳۸۴ق.
 ۱۶. زمخشیری، محمود؛ **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**؛ ج ۱، ج ۳، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
 ۱۷. صادقی تهرانی، محمد؛ **الفرقان**؛ ج ۶، ج ۲، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
 ۱۸. صدر، سیدمحمدباقر؛ **المعالم الجديدة للأصول**؛ ج ۲، قم: کنگره شهید صدر، ۱۳۷۹.
 ۱۹. —؛ **دروس فی علم الأصول**؛ ج ۱، ج ۵، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
 ۲۰. طالقانی، سیدمحمود؛ پرتوی از قرآن؛ ج ۶، ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
 ۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۴، ج ۵، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
 ۲۲. طبرسی، احمدبن‌علی؛ **الإحتجاج**؛ ج ۲، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
 ۲۳. طبری، محمدبن‌جریر؛ **جامع البيان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۴، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
 ۲۴. فخر رازی، محمدبن‌عمر؛ **مفاییح الغیب**؛ ج ۱۰، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۰ق.
 ۲۵. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ **الجامع لأحكام القرآن**؛ ج ۵، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴.
 ۲۶. مجتهد شبستری، محمد؛ **نقدی بر قرائت رسمی از دین**؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.

٢٧. مدیر شانه‌چی، کاظم؛ آیات الأحكام؛ ج ٧، تهران: سمت، ١٣٨٦.
٢٨. مراغی، سید میر عبدالفتاح؛ العناوین؛ ج ١، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤١٧ق.
٢٩. مشکینی، علی؛ إصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها؛ ج ٦، قم: نشر الهدای، ١٤١٦ق.
٣٠. نایینی، محمد‌حسین؛ فوائد الأصول؛ تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی؛ ج ٤، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ١٣٧٦.
٣١. نراقی، ملا احمد؛ عوائد الأيام فی بيان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحال والحرام؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٧ق.
٣٢. نیشابوری، حسن بن محمد؛ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان؛ ج ٢، بیروت: دارالكتب العلمیه، ١٤١٦ق.
٣٣. واسعی، سید محمد؛ «فقه و عرف»، مجله قبسات؛ ش ١٥-١٦، زمستان ١٣٧٩، ص ٥٨-٤٢.
٣٤. وحید بهبهانی، محمد باقر؛ الحاشیة علی مدارک الأحكام؛ ج ١، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٩ق.
٣٥. —؛ مصابیح الظلام؛ ج ١، قم: مؤسسه العلامه المجدد البهبهانی، ١٤٢٤ق.

مفهوم و آثار تصدیق قرآن نسبت به کتب آسمانی گذشته از منظر فرقین

* محمد فاکر مبیدی

** مهدی باکوبی

*** احسان عابدین پور

چکیده

در قرآن کریم آیاتی درمورد احکام مربوط به ادیان گذشته وجود دارد که حجیت این احکام در دین مبین اسلام قابل بررسی است. در بسیاری از آیات به تصدیق کننده‌بودن قرآن یا پیامبر اکرم درمورد ادیان گذشته تصریح شده است. مقاله حاضر به روش تحلیلی - توصیفی از نگاه مفسران فرقین، به دنبال بررسی دلالت آیات مذکور بر حجیت احکام شرایع گذشته در اسلام است. تیجه تحقیق پیش رو، اثبات حجیت احکام ادیان پیشین به وسیله آیات مورد نظر می‌باشد. راههایی هست که به کمک آنها می‌توان به اصل احکام مربوط به شرایع پیشین دست یافت تا با در دست داشتن نتیجه حاصل از این تحقیق، به اعتبار آن احکام برای پیروان دین مبین اسلام حکم کرد.

واژگان کلیدی: احکام، حجیت، شرایع پیشین، مصدق، فقه القرآن.

* استاد گروه قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیة (m_faker@miu.ac.ir).

** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم (bakouei2011@yahoo.com).

*** مدرس حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی / نویسنده مسئول (e.abedin110@gmail.com).

مقدمه

شمول احکام دیگر ادیان الهی درمورد اسلام یا جدید و بی ارتباطبودن همه احکام آن نسبت به احکام شرایع گذشته، ثمرات گوناگونی در عالم فقه دارد و بررسی فقراتی از قرآن که مصدقبودن قرآن کریم را نسبت به کتب آسمانی پیشین می‌رساند، در این زمینه راهگشاست.

در مقاله حاضر به روش تحلیلی - توصیفی برخی آیات پیش‌گفته بررسی خواهد شد. از دو راه می‌توان به اصل احکام مربوط به آن شرایع دست یافت تا با در دست داشتن نتیجه حاصل از تحقیق، به اعتبار آن احکام برای پیروان دین مبین اسلام حکم کرد. راه نخست اینکه بگوییم در کتب مقدس موجود نیز گزاره‌هایی هست که می‌توان به عدم تحریف آن اطمینان داشت. راه دیگر، حکایت برخی احکام مربوط به دین‌های گذشته بوده که در قرآن کریم یا روایات اهل بیت^۱ بدان اشاره شده است. باید در نظر داشت که صرف نقل و حکایت این احکام در قرآن کریم یا لسان اهل بیت عصمت و طهارت^۲ برای حجیت آن کافی نیست.

تصدیق کتاب‌های آسمانی گذشته در صورتی از جانب قرآن جای دارد که اثری در عرصه تشریع بر آن مترب شود و این امر در صورتی محقق می‌شود که احکام شرعی مورد شمول آن کتب، به موجب این تصدیق، حجت باشد. موضوع تحقیق حاضر، بررسی تطبیقی دلالت مصدقبودن قرآن کریم نسبت به کتب آسمانی پیشین بر حجیت احکام شرایع پیشین از نظر مفسران فریقین است.

۱. دیدگاه اندیشمندان فریقین در مصدقبودن قرآن کریم

واژه «صدق» اسم فاعل باب تفعیل از ماده «صدق» است. ریشه این ماده از نظر ابن‌فارس، قوت است؛ هم در بیان و هم در غیر آن (ابن‌فارس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۹). از نگاه وی همین نکته سبب شده است «صدق» - چنان‌که فراهیدی گفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۵۶) - نقیض کذب باشد؛ زیرا «صدق» در ذات خود مستحکم است و دروغ هیچ استحکامی ندارد (ابن‌فارس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۹).

فیومی این ماده را در باب تفعیل به معنای نسبت دادن به صدق می‌داند؛ بدین معنا که چیزی را صدق قلمداد کنند (فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۳۵). به نظر می‌رسد جوهری نیز در این باره نظری همین‌گونه داشته باشد؛ چنان‌که واژه «صدق» را به معنای کسی می‌داند که دیگری را در نقل مطلب، تصدیق می‌کند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۵۰۵).

معنای تفسیری این واژه هنگامی که درمورد قرآن کریم استعمال می‌شود، بدین معناست که مفاد قرآن کریم موافق با مفاد سایر کتب آسمانی می‌باشد. شیخ طوسی نیز در تفسیر آیه «**مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ**» (فاطر: ۳۱) این‌گونه قید می‌کند که مصدق بودن قرآن کریم بدین معناست که قرآن کریم موافق بشارت‌هایی است که در کتب آسمانی پیشین درمورد قرآن و پیامبر اکرم ﷺ آمده است (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۲۹).

محل بحث اینجاست که تصدیق کننده بودن قرآن کریم به چه چیزی تعلق گرفته است؟ آیا فقط بشارت به بعثت پیامبر اکرم ﷺ را می‌رساند یا تمامی مفاهیم آن اعم از احکام و امور اخلاقی و اعتقادی – از جمله بشارت پیش‌گفته – را شامل می‌شود؟ حجیت احکام ادیان پیشین در اسلام میان علمای شیعه طرفداران و مخالفانی دارد. محور بحث آنان دلایل مربوط به آیات هشت‌گانه‌ای است (ر.ک: بقره: ۴۱، ۹۱ و ۹۷ / آل عمران: ۳ / نساء: ۴۷ / مائدہ: ۴۸ / فاطر: ۳۱ / احقاف: ۳۰) که قرآن را تصدیق کننده دین‌های گذشته قلمداد می‌کنند. چگونگی تفسیر واژه «صدق»، محل بحث میان موافقان و مخالفان است.

در آیات محل بحث، واژه «صدق» به این عبارات تعلق گرفته است: «**لِمَا مَعَكُمْ**»: کتاب‌های شما» (بقره: ۴۱ / نساء: ۴۷)، «**لِمَا مَعَهُمْ**: آیاتی را که بر آنها نازل شده است» (بقره: ۹۱) و «**لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ**: کتب آسمانی پیشین را تصدیق می‌کند» (بقره: ۹۷ / آل عمران: ۳ / مائدہ: ۴۸ / فاطر: ۳۱ / احقاف: ۳۰).

صدق بودن قرآن کریم اعم از این است که به «ما معکم» یا «ما معهم» یا «ما بین یدیه» تعلق گرفته باشد، یک مقصود دارد و آن تصدیق کتب آسمانی پیشین است؛ برای مثال شیخ طوسی مقصود از «ما معکم» را توراتی می‌داند که با اسرائیل بود (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۵)؛ چنان‌که مقصود از «ما معهم» نیز همین است (همان، ص ۳۵۱).

در مورد عبارت «ما بین یدیه» در برخی آیات (آل عمران: ۳) تصریح شده است که مقصود تورات و انجیل بوده و در برخی دیگر (بقره: ۹۷) که چنین تصریحی در آن نیست، مقصود کتب الهی است که بر رسولان خداوند نازل شده است (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۴).

آنچه محل اختلاف است و در مقصود این تحقیق تأثیرگذار می‌باشد این است که آیا تصدیق قرآن کریم نسبت به کتب آسمانی پیشین، به تمامی محتوای آن اعم از احکام، اعتقادات و اخلاق برمی‌گردد؟ چنان‌که شیخ طوسی در مورد عبارت «صدقًا لما بين يديه» (مائده: ۴۸) بدان اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴۳) یا فقط برخی مفاد آن را همچون بشارت به بعثت پیامبر اسلام[ؐ] شامل می‌شود؟ چنان‌که شیخ طوسی در تفسیر عبارت «صدقًا لم معكم» (بقره: ۴۱) آن را ترجیح می‌دهد.

در ذیل این دو دیدگاه، همان‌گونه که در مراجعه به کلام مفسران دیده می‌شود، نظرهای گوناگونی هست که به‌نهایی در محل بحث فعلی تأثیری ندارند و فقط طبقه‌بندی‌شدن آنها در ذیل یکی از این دو دیدگاه، در محل بحث تحقیق حاضر مؤثر خواهد بود؛ بنابراین از اشاره به تک‌تک آن نظرات خودداری می‌شود.

گفتنی است به‌نظر نویسنده، تفکیک میان متعلق تصدیق در این سه گونه – یعنی «ما معکم»، «ما معهم» و «ما بین یدیه» – وجهی ندارد. با توجه به قراین موجود، متعلق تصدیق، یا همه احکام موجود در کتب آسمانی پیشین یا فقط برخی مفاهیم آن همچون بشارت به بعثت پیامبر اکرم[ؐ] را شامل می‌شود.

۱-۱. تصدیق بخشی از کتب پیشین

نخستین دیدگاهی که در مورد مصدق‌بودن قرآن کریم نسبت به کتب آسمانی پیشین وجود دارد این است که کتاب آسمانی اسلام فقط بخشی از کتب مقدس را تصدیق می‌کند؛ در واقع فقط بشارتهایی را که تورات و پیامبران پیشین به پیروان خود دادند که پس از ما پیامبری با اوصاف پیامبر اکرم[ؐ] ظهر خواهد کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۷)؛ زیرا کتب مقدسی که اهل کتاب داشتند، با تحریفاتی آمیخته بود؛

از این رو مقصود از «ما معکم»، قسمتی از کتب آسمانی موجود می‌باشد که دست خوش تحریف نشده است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۵۹).

شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۵) و امین‌الاسلام طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۹ همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۳۴) در بخشی از کلام خود، کلامی مخالف با تصدیق تمامی احکام موجود در کتب آسمانی پیشین را بیان کرده‌اند که به نظر می‌رسد مهم‌ترین مخالفت در این‌باره است.

دلیل ایشان در این‌باره آن است که «مطابقت امر به اقرار به نبوت پیامبر اکرم ﷺ در قرآن کریم با همان چیزی که در تورات و انجیل آمده»، در مورد معنای واژه «صدق»، احتمال وجیه‌تریست (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۵ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۹ / همو، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۳۴ / شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۱ و ج ۲، ص ۷). به‌جز این مورد، مخالفت مستقیمی در این‌باره بدین‌معنا که استدلال به این آیات بر حجت احکام ادیان پیشین، دچار مانعی از لحاظ قواعد تفسیری و اصولی باشد، به چشم نمی‌خورد.

اگر این احتمال را که مقصود از تصدیق، حق‌بودن کتب آسمانی پیشین باشد، کنار بگذاریم دیگر جایی برای ادعای این نکته که قرآن به موجب این عبارت، تمامی احکام شرایع پیشین را در صورت عدم دلیل بر نسخ آن حجت می‌داند، باقی نمی‌ماند و تأیید صحت در مورد کتب آسمانی پیشین چیزی جز مدعای عینی حجت احکام آن در اسلام خواهد بود.

همچنین در برخی روایات، چنان‌که برخی مفسران به آن تمسک کرده‌اند، این قسمت از آیه ۴۸ سوره مائدہ، مطابق احتمال نخست تفسیر شده است؛ بدین‌بیان که آیه مورد نظر، یهود را به ایمان به نبوت پیامبر اکرم ﷺ و امامت امام علی و عترت پاکش ﷺ دعوت می‌کند؛ زیرا این مطلب در کتاب آسمانی ایشان نیز آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۲).

از این دسته روایات به روایتی که عیاشی به واسطه جابر جعفری از ابی عبدالله امام صادق ﷺ نقل می‌کند، می‌توان اشاره کرد. ایشان عبارت: «و آمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم و لا تكونوا أول كافر به» (بقره: ۴۱) را به ایمان به پیامبر اکرم ﷺ و یارش علی ﷺ و کسانی که

از او پیروی کردند و به وی گرویدند، تفسیر می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۵). روایت دیگری در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری آمده است، که در آن، این امام همام تصدیق قرآن کریم نسبت به کتب آسمانی گذشته را بدین معنا می‌داند که در سایر کتب الهی نیز به سروری پیامبر اکرم بر همه افراد بشر و جانشینی امام علی تصریح شده است (مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۸).

در میان مفسران اهل تسنن، همان‌گونه که در مورد علمای شیعه بیان شد، مهم‌ترین مخالفت، وجیه‌تر دانستن این احتمال در مورد واژه «صدق» می‌باشد؛ در واقع امر به اقرار به نبوت پیامبر اکرم در قرآن مانند همان چیزی است که در تورات و انجیل آمده است. فخر رازی چنین مطلبی را در مورد عبارت «صدقًا لما معكم» (بقره: ۴۱) بیان می‌دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۸۳/ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۷۲). افزون‌براین مخالفت مستقیمی در این مورد که استدلال به این آیات بر حجیت احکام ادیان پیشین، دچار مانعی از لحاظ قواعد تفسیری و اصولی باشد، وجود ندارد.

در این باره به تفاسیری می‌توان اشاره کرد که واژه «صدق» را به معنای موافقت قرآن کریم با کتب آسمانی پیشین در مسئله توحید (سمرقندی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۸)، خبردادن از محتوای کتب الهی گذشته (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱)، وجود امر به اتباع از پیامبر اسلام (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۷)، از جانب خداوند بودن آن کتب (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۰)، خبردادن از قرآن و پیامبری رسول اکرم (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۹۵/ دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۴۹، ج ۲، ص ۳ و ج ۳، ص ۱۱۵-۱۱۶/ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵)، امور اعتقادی همچون توحید، بشارت به رسالت پیامبر اسلام و ایمان به قیامت (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۳۴۴/ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۱۶) تفسیر می‌کند.

مخالفت برخی مفسران با دلالت واژه «صدق» بر حجیت احکام کتب آسمانی پیشین، تا اندازه‌ای است که حتی این واژه را در مورد انجیل نیز به معنای حجت دانستن احکام تورات در دین حضرت عیسی نمی‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۷۰/ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷).

۱-۲. تصدیق تمامی معارف کتب پیشین و بررسی دیدگاهها

دومین دیدگاه درمورد مصدق بودن قرآن کریم نسبت به کتب آسمانی پیشین آن است که قرآن کریم همه معارف موجود در کتاب‌های مقدس را تأیید می‌کند؛ به گونه‌ای که مقصود از تصدیق مذکور فقط بشارت محل بحث نیست، بلکه تمامی مفاد تورات و انجیل را همچون توحید، عدل، نبوت پیامبر اکرم ﷺ و حتی احکام شرعی مانند سنگسار و قصاص، شامل می‌شود.

تفسرانی چون شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۵)، امین‌الاسلام طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۹ / طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۳۴)، علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۴۹)، محمد‌حسین فضل‌الله (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۳۳) و محمد‌حسین شیبانی (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۱ و ج ۲، ص ۷) در تفسیر عبارت «مصدقًا لما معكم» (بقره: ۴۱) این احتمال را داده‌اند که مقصود، تصدیق خود تورات توسط قرآن باشد؛ زیرا قرآن کریم تورات را از ناحیه خداوند می‌داند.

اگرچه شیخ طوسی و شیخ طبرسی در اینجا احتمال مذکور را نمی‌پذیرند و ترجیح می‌دهند مقصود همان بشارت بر پیامبری نبی اسلام ﷺ باشد، با این حال در تفسیر عبارت «مصدقًا لما بين يديه» (مائده: ۴۸)، هر دو تصریح می‌کنند که مقصود از تصدیق، منحصر در بشارت مذکور نیست، بلکه تمامی مفاد تورات و انجیل را همچون توحید خداوند و عدل الهی، دلالت این کتب بر نبوت پیامبر اکرم ﷺ و حتی احکام شرعی مانند حکم به سنگسار و قصاص، شامل می‌شود (طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۴۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱۳).

این صراحت در کلام قطب‌الدین راوندی نیز دیده می‌شود (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۴). علامه طباطبائی نیز معنای عبارت «مصدقًا لما بين يديه» (مائده: ۴۸) را تقریر تمامی معارف و احکام آن ادیان به فراخور امت اسلام می‌شمارد؛ البته این تقریر به صورت «فِي الْجَمْلَه» است؛ از این‌رو رخدادن نسخ، تکمیل و زیادشدن احکام و معارف در آموزه‌های اسلامی نسبت به معارف ادیان گذشته، منافاتی با تقریر پیش‌گفته ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۴۹).

در اینکه چرا مقصود از تصدیق کتب آسمانی پیشین به وسیله قرآن کریم، تمامی معارف موجود در آن کتاب‌هاست، باید گفت اطلاق عبارت «ما معکم»، «ما معهم» و «ما بین یدیه»، تمامی معارف موجود در کتب مقدس گذشته را شامل می‌شود، مگر اینکه دلیلی بر عدم شمول برخی معارف وجود داشته باشد و باید دقت داشت، بودن دلیل برای شمول برخی معارف خاص، برای حکم‌کردن به اخراج دیگر معارف موجود در کتاب‌های آسمانی پیشین، کافی نیست.

در این‌باره که تصدیق همه احکام مربوط به کتب آسمانی پیشین به وسیله قرآن کریم سبب حجت آن در اسلام است، به ادله ذیل از علمای شیعه می‌توان استناد کرد:

(الف) در استدلال بر نکته مورد نظر در تحقیق حاضر و دفاع از این تغییر عقیده در شیخ طوسی و امین‌الاسلام طبرسی و نیز صراحة بیان قطب راوندی و علامه طباطبائی باید گفت تصدیق کتاب‌های آسمانی گذشته درصورتی از جانب قرآن وجه می‌یابد که اثری در عرصه تشریع بر آن مترب شود و این امر درصورتی است که احکام شرعی مذکور در آن کتب به موجب این تصدیق، در اسلام حجت باشد؛ در این صورت است که تصدیق کتب آسمانی پیشین به وسیله قرآن فایده می‌یابد، در غیر این صورت به بیان اینکه کتب آسمانی پیشین فی نفسه - در زمان خود - صحیح‌اند، نیازی نیست.

(ب) برخی علمای اصول ضمن استشهاد به آیه (مائده: ۴۸)، تصریح می‌کنند که نسخ شریعت سبب نسخ احکام مربوط به آن نیست؛ زیرا اختلاف دو دین سبب از میان رفتن احکام دین قبلی نمی‌شود؛ چراکه هر دو دین کاشف از مقاصد الهی و تبلیغ‌کننده آنند و حاکم در هر دو دسته از احکام، یک نفر بیش نیست. از سوی دیگر آنچه بر نسخ شرایع سابق به وسیله شریعت پیامبر اکرم ﷺ دلالت می‌کند، در صدد نسخ جمیع احکام آن دین‌ها نیست، بلکه فقط به صورت فی الجمله با احکام شرایع سابق منافات دارد و درصورت تنافی، احکام اسلام مقدم خواهد شد (طباطبائی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۹۵).

(ج) یکی از مواردی که این نکته را تأیید می‌کند، عبارت «وَمُهِمَّا عَلَيْهِ شَاهِدٌ وَنَكْهَبَانَ كَتَبَ آسمانِيَّ پِيشَينِ» در آیه ۴۸ سوره مائدہ است که به عنوان متمم عبارت «مُصَدِّقاً لِمَا يَنْهَا مِنَ الْكِتَابِ: تَصْدِيقَ كَتَبَهَايِّ مَقْدُسَ پِيشَ رویش» ذکر شده است

تا روشن‌کننده معنای آن باشد؛ زیرا اگر عبارت «وَمُهِمَّنَا عَلَيْهِ» نبود، این توهم می‌رفت که مقصود از تصدیق قرآن درمورد تورات و انجیل، تصدیق همه احکام موجود در آن دو بدون هیچ تغییر و تبدیلی باشد، ولی توصیف قرآن به «مهمین» به این نکته اشاره دارد که هرچند قاعده اولیه درمورد معارف و احکام موجود در تورات و انجیل به‌موجب تصدیق قرآن، تقریر می‌باشد، ولی جای نسخ و تکمیل آن احکام و معارف در اسلام باقی است. شاهد بر این نکته، قسمتی از آیه شریفه می‌باشد که در ذیل آن وارد شده است: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أَمَّةً وَاحِدَةً وَلَكُنْ لِيَلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (مائده: ۴۸).

د) همچنین تصدیق کتب پیشین هنگامی معنا دارد که آن کتب به همان شکل که زمان خودشان بودند، تصدیق شوند؛ زیرا صحاح‌اللغة کسی را مصدق می‌داند که ادعای طرف مقابل را قبول داشته باشد (جوهری، ۱۴۱۰، ج، ۴، ص ۵۰۵) و این امر درمورد تصدیق دین‌های گذشته به معنای قابل عمل قلمدادکردن احکام آنهاست، و گرنه صرف اینکه گفته شود این کتاب‌ها در زمان خود حجت بودند، تصدیق به‌وسیله اسلام محسوب نمی‌شود؛ به خصوص آنکه انبیای جدید مبعوث می‌شدند تا نقایصی را که با پیشرفت زندگی در دین پیامبر قبل به‌نظر می‌رسید، تکمیل کنند؛ چنان‌که همین مطلب درمورد عبارت «مصدقًا لما معكم» نیز گفته شده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۶).

تفسر بزرگ فیض کاشانی مصدق بودن قرآن را در عبارت «مصدقًا لما بين يديه» (مائده: ۴۸) به معنای شهادت قرآن بر ثبات احکام شرایع پیشین - افزون بر صحت آن - می‌داند (کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷۸)؛ اگرچه یکی از مسائلی که در کتاب‌های آسمانی گذشته آمده است، خبردادن از دین و پیامبر آخرالزمان ﷺ می‌باشد، ولی این امر دلیل نمی‌شود تصدیقی که در واژه «مصدقًا» بدان تصریح شده است، در گزاره‌هایی منحصر باشد که کتب آسمانی پیشین در آن به حقانیت دین اسلام و پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کنند.

از کنار یکدیگر قراردادن تفسیر شیخ طوسی در دو عبارت «مصدقًا لما معكم» (بقره: ۴۱) و «مصدقًا لما بين يديه» (مائده: ۴۸)، این گونه به‌دست می‌آید که قرآن کریم تمامی توراتی را که برای یهودیان بنی اسرائیل نازل شده است، تأیید می‌کند و به‌دلیل

آن به ایشان امر می‌کند قرآن را تأیید کنند و مسلمان شوند؛ زیرا تأیید قرآن - به معنای مسلمان شدن - در حقیقت تأیید تورات خودشان است؛ از این‌رو که امر به اقرار بر نبوت رسول اکرم ﷺ در قرآن همان‌امروز است که در این‌باره در تورات و انجیل آمده است (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۵).

البته آنچه مورد تصدیق قرآن کریم می‌باشد، شریعت اصلی یعنی تورات و انجیل غیرمحرف است؛ بدین‌شکل که احکام شریعت غیرمحرف پیشین، حتی در زمان اسلام نیز حجت محسوب می‌گردد، مگر احکامی که نسخ شده باشد. اگرچه نسخ احکام به معنای ابطال آن نیست - همان‌گونه که نسخ احکام در قرآن کریم به معنای ابطال آن نیست - ولی تصدیق در صورت اثبات‌نشدن نسخ، به معنای حجت احکام خواهد بود (سايس، ۱۴۲۳ق، ص ۳۲ / طنطاوي، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۲۴۱).

براین اساس تصدیق قرآن کریم در مورد کتب پیشین فقط به معنای تصدیق مطالبی است که از جانب خداوند نازل شده است. آیه ۴۷ سوره مائدہ نیز به این نکته که مقصود آیات نازل از سوی پروردگار می‌باشد، اشاره می‌کند؛ از این‌رو مقصود، تصدیق همان کتب اصلی است که بر پیامبران نازل شده است و از این تصدیق نمی‌توان غیرمحرف‌بودن کتب موجود را فهمید.

بدین‌ترتیب احکام حقیقی مربوط به دین‌های گذشته که در قرآن کریم یا در کلام صحیح از اهل بیت ﷺ وارد شده یا قراین یقین‌آور در صحت آن به دست آمده است، در اسلام نیز حجت خواهد بود.

ه) در تأیید این مطلب که مصدق‌بودن قرآن نسبت به کتب آسمانی گذشته - که تحریف نشده‌اند - به معنای تقریر همه احکام آن کتب و ادیان در دین مبین اسلام می‌باشد، می‌توان به معنای مصدق‌بودن انجیل نسبت به تورات اشاره کرد که مقصود از آن به طور حتم، تقریر حجت در مورد همه احکام تورات است؛ زیرا آن‌گونه که در تفسیر عیاشی از امام صادق ع وارد شده است، شریعت حضرت عیسی عبارت از توحید، اخلاق و تمامی سفارشات انبیای الهی (نوح، ابراهیم و موسی ع) می‌باشد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۵).

گفتنی است امضابودن انجلیل نسبت به تورات (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴۰) به کتاب حضرت عیسی اختصاص ندارد؛ زیرا در انجلیل نیز بعضی احکام اختصاصی همچون تحلیل برخی حرام‌های تورات، وجود داشته است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۵)؛ همان‌گونه که در قرآن مجید آمده است: «وَلَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِمَ عَلَيْكُمْ تَحْلَالٌ كُنْمٌ بَرَىءٌ شَمَاءٌ بَعْضٌ مِّنْهُ حَرَامٌ شَدٌ» (آل عمران: ۵۰).

باید توجه داشت چنین احکام خاصی که نسخ برخی احکام تورات باشد، در انجلیل بسیار کم است، ولی این امر درمورد قرآن کریم بیشتر به چشم می‌خورد، اما منافاتی با مصدق‌بودن قرآن درمورد دیگر کتب آسمانی ندارد؛ درنتیجه می‌توان در تأیید مقصود، به وحدت سیاق نیز تمسک کرد؛ زیرا این دو عبارت یعنی مصدق‌بودن انجلیل و قرآن به یکدیگر نزدیک‌اند، چنان‌که از چگونگی تفسیر شیخ طوسی و امین‌الاسلام طبرسی درباره تصدیق‌گری قرآن، همین نکته به‌دست می‌آید (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱۳).

برخی قدمای اهل تسنن، تصدیق قرآن کریم نسبت به کتب آسمانی پیشین را در دو عبارت «صدق‌لما بین‌یدیه» (مائده: ۴۸) و «صدق‌لما معکم» (بقره: ۴۱)، علاوه بر توحید، به برخی احکام شریعت سراجیت می‌دهند (سمرنندی، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۱۹۲ و ۳۹۵ و ج ۳، ص ۴۴۳ / ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۸۷ و ج ۳، ص ۸ / بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۰۷). این امر در تفسیر بعضی متاخران نیز درمورد عبارت «صدق‌لما معکم» (بقره: ۴۱) دیده می‌شود (آل‌وسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۶). برخی متاخران در تفسیر عبارت «صدق‌لما بین‌یدیه» (مائده: ۴۸)، به عدم اختلاف میان کتب آسمانی اشاره کرده‌اند و عامل آن را تصدیق قرآن مجید نسبت به دیگر کتاب‌های الهی می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۱۰).

در استدلال بر حجیت احکام شرایع سابق در اسلام به‌جهت تصدیق تمامی احکام کتب آسمانی گذشته به‌وسیله قرآن کریم، به ادله ذیل از کتب تفسیر اهل تسنن می‌توان اشاره کرد:

الف) از کلام برخی مفسران اهل تسنن این‌گونه به‌دست می‌آید که واژه «صدقًا» در

قرآن علاوه بر صحت، ثبات به معنای بقای حجیت کتب آسمانی پیشین را نیز می‌رساند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۹) و در برخی دیگر از کلام مفسران، به این نکته تصریح شده است که این حجت دانستن کتب الهی گذشته علاوه بر اعتقادات، بعضی احکام شریعت یا دست کم احکام فقهی اصلی را نیز دربرمی‌گیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۷۷ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۹).

ب) یکی از اموری که در تأیید مطلوب از کتب اهل تسنن بدان می‌توان اشاره کرد - چنان‌که از تفاسیر مفسران شیعه نیز این نکته تأییدی ذکر شد - معنای واژه «صدق» در جایی است که برای انجیل درمورد تورات به کار برده شده است. درحقیقت هنگامی که این واژه درمورد انجیل، به معنای حجیت احکام فقهی مربوط به تورات در دین مسیح باشد، ناگزیر باید همین معنا درمورد واژه مذکور، آنگاه که درمورد قرآن کریم در تصدیق دیگر کتب آسمانی استعمال می‌شود، مد نظر باشد؛ برای مثال مفسرانی که واژه «صدق» را درمورد قرآن شامل حجیت احکام نمی‌دانند، درمورد انجیل نسبت به تورات نیز همین نظر را دارند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۷۰ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵).

از سوی دیگر برخی در فرض حصر این واژه در قرآن کریم به موجب فراز «حوالق مصدق»، این شبھه را که مفاد انجیل به تحلیل برخی محترمات تورات محدود باشد و درنتیجه مصدق بودن انجیل بیشتر عدم تصدیق را تداعی کند، نه تصدیق، مورد مناقشه قرار می‌دهند و به این نکته تصریح می‌کنند که این واژه درمورد انجیل علاوه بر تحلیل برخی محترمات، به معنای حجت دانستن دیگر احکام است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۹۰).

ج) از کثار یکدیگر قراردادن همین نکته در کلام ابن عاشور و نیز اینکه این مفسر معاصر اهل تسنن، تصدیق در عبارت «**مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ**» را به معنای تحقیق می‌داند، به دست می‌آید که تصدیق کردن کتاب‌های آسمانی پیشین به وسیله قرآن کریم به معنای امضاکردن و قابل عمل دانستن همه آموزه‌ها و احکام موجود در دیگر کتاب‌های الهی است؛ به گونه‌ای که نسخ برخی احکام مربوط به آن دین‌ها با مصدق بودن قرآن نسبت به

آن احکام و آموزه‌ها منافات نخواهد داشت (ابن عاشرور، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۴۴). درباره نکته تأییدی مذکور، به کلام برخی متقدمان از مفسران اهل تسنن می‌توان اشاره کرد. ایشان درمورد واژه «صدقًا» - هم درمورد قرآن مجید و هم درمورد انجیل - به طور دقیق به نکته‌ای همسان اشاره می‌کنند (سممرقدنی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۹۲ و ج ۳، ص ۴۴۳). با این بیان، به آنچه درمورد دلالت این واژه درمورد انجیل بر حجت دانستن احکام تورات برای مسیحیان در کلام مفسران آمده است (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۴۱ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۴۹ / دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۱۴)، بر دلالت واژه مذکور بر حجت احکام کتب آسمانی گذشته برای مسلمانان می‌توان استدلال کرد.

د) برخی مفسران، تصدیق کتب آسمانی پیشین را اشاره به یگانگی دین الهی نزد پروردگار می‌دانند (شاذلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۷)؛ بدین ترتیب چنین تصدیقی به معنای معتبر دانستن همه احکام و آموزه‌های مربوط به دین‌های گذشته خواهد بود؛ زیرا آن احکام در حقیقت احکام مربوط به دین یگانه الهی‌اند که پیامبر اکرم ﷺ پیام آور آخرين صورت آن است و تا هنگامی که آخرین کتاب آسمانی و آخرین فرستاده الهی، پایان اعتبار آن احکام الهی را اعلام نکرده باشد، آن احکام به اعتبار دین واحد الهی معتبر خواهد بود.

آن‌چه از کلام مفسران شیعه و نیز مفسران اهل تسنن به دست می‌آید آن است که عبارت «صدقًا»، خواه به صورت «صدقًا لما معکم» (بقره: ۴۱) یا «صدقًا لما بین يديه» (مائده: ۴۸)، علاوه بر تأیید کتاب‌های الهی پیشین، در اصل صحت یا مسائل اعتقادی موجود در آن، به تقریر احکام فقهی در آنها نیز اشاره دارد؛ هرچند این نکته در کلام مفسران اهل تسنن با عبارت «بعض الشائع» مورد تصریح قرار گرفته است.

برخی مفسران شیعه به احکامی چون رجم نیز اشاره کرده‌اند که به‌طور حتم به عنوان مثال است و خصوصیتی ندارد؛ ضمن اینکه هرگونه تردیدی را در این‌باره که قرآن کریم احکام شرایع پیشین را به‌موجب واژه «صدقًا»، حجت می‌داند، برطرف می‌سازد. روشنی این دیدگاه چنان است که شیخ طوسی با تغییر عقیده‌ای آشکار پس از تصریح به احکامی همچون رجم که مورد تصدیق قرآن قرار گرفته است، تصریح می

کند که بهموجب این نکته که قرآن کتب آسمانی پیشین، مثل تورات را تصدیق می‌کند و مهیمن یعنی شاهد و محافظ آن است، آنچه خداوند حکایت فرموده است که بر یهودیان در تورات الزام شده، درمورد ما مسلمانان نیز عمل به آن لازم می‌باشد (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴۳).

همچنین در کلام برخی مفسران از هر دو طرف، این نکته تصریح شده است که واژه «مصدق» علاوه بر صحت کتب آسمانی پیشین، به ثبات و بقای حجیت آن نیز اشاره دارد (کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷۸ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۹). باضمیمه این نکته که آنچه در کتاب‌های آسمانی گذشته آمده است، منحصر در خبردادن از دین و پیامبر آخرالرمان نیست، تقریر این نوع عبارت در کلام مفسران شیعه و سنتی برای استدلال به واژه «مصدق» بر مطلوب کامل می‌گردد.

یک نکته مشترک در کلام هردو دسته از مفسران، اعم از شیعه و اهل تسنن وجود دارد که تأیید دیدگاه دوم یعنی تصدیق همه معارف و احکام کتب و دین‌های آسمانی پیشین توسط قرآن کریم را موجب می‌شود و آن نکته معنای مصدق‌بودن انجیل نسبت به تورات در نظر برخی از ایشان است؛ زیرا عده زیادی از ایشان مقصود از آن را تقریر حجیت درمورد همه احکام تورات دانسته‌اند (عیاشی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۷ / طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۴۰ / اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۴۱ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۴۹ / دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۱۴).

در پاسخ برخی مفسران معاصر شیعه که مقصود از عبارت «مصدق‌لما معکم» (بقره: ۴۱) را فقط تصدیق آیات بشارت در کتب آسمانی پیشین دانستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۷)، باید گفت ایشان در تفسیر این فراز: «**مُصَدِّقًا لِمَا يَنْبَيِّهُ مِنَ الْكِتَابِ**» از آیه ۹۵ سوره مائدہ و نیز در تفسیر آیه ۳۰ سوره احقاف، تصدیق پیش‌گفته را به هماهنگی محتوای قرآن کریم با محتوای کتب آسمانی گذشته توسعه می‌دهند؛ این توسعه با آن انحصار در تفسیر آیه شریفه ۴۲ سوره بقره همخوانی ندارد، درنتیجه این مفسر را نیز باید در جمع مفسرانی به حساب آورد که عبارت «مصدق» را درمورد قرآن کریم دلیل بر حجت و معتبر شناختن احکام دین‌های گذشته در اسلام به شمار می‌آورند.

چنین نقدی را درمورد مفسر دیگری از علمای معاصر شیعه نیز می‌توان مطرح کرد که تصدیق قرآن کریم را به بخشی از کتب آسمانی پیشین محدود می‌داند (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰)، ولی نمی‌توان وی را به سبب این نقد، از جمله معتقدان به تصدیق تمامی کتب مقدس گذشته به حساب آورد؛ زیرا به نظر ایشان این عبارت، پیامی فراتر از وحیانی بودن قرآن کریم یا موافقت نشانه‌ها در پیامبر اکرم ﷺ با آنچه در کتب مقدس گذشته درمورد ایشان آمده بود، دربرندارد.

در پاسخ مفسرانی که واژه «صدق» را تنها در دلالت بر صحت کتاب‌های الهی پیشین منحصر می‌دانند، چنان‌که در بیان چگونگی دلالت «تصدیق همه احکام کتب الهی پیشین» توسط قرآن کریم بر حجت آن بیان شد، باید گفت این تصدیق، فقط وقتی صحیح خواهد بود، که تاثیری در شریعت داشته باشد و این تنها وقتی محقق می‌شود که این تصدیق موجب حجت آن احکام شود؛ در این صورت تصدیق کتب آسمانی پیشین به وسیله قرآن کریم دارای اثر شرعی می‌شود (حذف: فایده می‌یابد)، در غیر این صورت، احتیاجی نبود که صحت آن کتب آسمانی در زمان خود، در قرآن مجید بیان شود.

همان‌گونه که در بررسی نظر مخالفان از مفسران شیعه و اهل تسنن گذشت، مهم‌ترین مخالفتی که در این باره به دید می‌آید، چیزی نیست جز وجیه‌تر دانستن این احتمال که واژه «صدق» در صدد بیان این نکته است که امر به اقرار به نبوت پیامبر اکرم ﷺ در قرآن کریم، همانند آن چیزی است که در تورات و انجیل آمده است (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱۳ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۸۳ / نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۷۲) و غیر از این مطلب، مخالفت مستقیمی در این باره وجود ندارد.

با این ترجیح، دیگر جایی برای ادعای این نکته که قرآن به موجب این عبارت تمامی احکام شرایع پیشین را در صورت عدم دلیل بر نسخ آن حجت می‌داند، باقی نمی‌ماند؛ افزون‌براینکه اگر احتمال دوم را می‌پذیریم، تأیید صحت درمورد کتب آسمانی پیشین، چیزی جز مدعا یعنی حجت احکام آن در اسلام بود.

نوع دیگر مخالفت که در میان مفسران شیعه درباره روایات تفسیری (عیاشی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۵ / مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۲۲۸) بدان اشاره شد و در مورد مفسران اهل تسنن (سمرقندی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۸ / ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱ / طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۷ / ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۶۰ / اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۹۵ / دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۴۹ و ج ۲، صص ۳ و ۱۱۵ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵ / قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۳۴۴ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۱۶) نیز گذشت، آن است که تفسیر واژه مصدقًا چیزی جز حجیت احکام شرایع پیشین در اسلام، باشد؛ هرچند نکته‌ای که درباره محدودی از مفسران اهل تسنن به چشم می‌خورد آنست که حتی واژه «صدقًا» را در مورد انجیل نیز به معنای حجت‌دانستن احکام تورات در دین حضرت عیسیٰ نمی‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۷۰ / نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷).

در نقد این مطلب که برخی مفسران بزرگ شیعه و اهل تسنن در مورد واژه «صدقًا» احتمال اقرار به نبوت پیامبر اکرم ﷺ به‌وسیله تورات و انجیل را، بر احتمال صحیح دانستن تورات و انجیل، ترجیح داده‌اند، باید گفت:

اولاً، مفسران بزرگی از شیعه که این مطلب را مطرح کردند، در چند جلد پس از آن، از این نکته برگشتند؛ به‌گونه‌ای که مقصود از تصدیق را نه تنها منحصر در بشارت مذکور ندانستند، بلکه آن را به تمامی مفاد تورات و انجیل همچون توحید خداوند، عدل الهی و حتی احکام شرعی مانند حکم به سنگسار و قصاص، توسعه دادند (طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱۳).

ثانیاً، فخر رازی که به این مطلب اشاره کرده است، در چند جلد دیگر از تفسیرش هر دو احتمال را در کنار یکدیگر می‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۱۶) و در جلدی‌بعدی، از آن نیز فراتر می‌رود و معنای تصدیق قرآن نسبت به تورات را شامل اصول شرایع می‌داند و اختلاف در فروع را توهمند قلمداد می‌کند (همان، ج ۸، ص ۲۷۷). همچنین در مجلدات پس از آن، نکاتی مبنی بر صحیح دانستن کتب الهی سابق در مجموع اصول و فروع (همان، ج ۱۳، ص ۶۵) و نیز حق دانستن آن (همان، ج ۲۶،

ص (۲۳۸) بیان می‌کند.

نیشابوری در ادامه تفسیر، در همان جلد از موضع خود تنزل می‌کند و این واژه را به تأیید و تقریر، تفسیر می‌کند؛ هرچند آن را به مبادی و غایات محصور می‌داند و شامل اوساط به معنای فروع و احکام نمی‌بیند (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۴۳).

در مورد روایات تفسیری شیعه و تفاسیری از اهل تسنن که واژه مصدقًا را به چیزی غیر از حجیت احکام شرایع پیشین در اسلام تفسیر می‌کنند، باید گفت با توجه به ادلای که در استدلال بر دلالت واژه «صدقًا» بر حجیت احکام شرایع پیشین در اسلام بیان شد، مواردی که در روایات تفسیری شیعه بیان شده است، از قبیل بطن مربوط به این واژه یا اشاره به بخشی از مدلول آن خواهد بود؛ همان‌گونه که نکته اخیر را در مورد تفاسیر مذکور از مفسران اهل تسنن نیز می‌توان گفت؛ به‌گونه‌ای که اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.

افزون‌براین روایات تفسیری مخالف، چنان‌که در تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۵) و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (مدرسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹، ص ۲۲۸) آمده است، از جهت سندی ضعیف‌اند.

۲. ثمره و کاربرد

در پایان باید به این مطلب اشاره کرد که برای ثمربخش‌بودن بحث فعلی – یعنی حجیت احکام شرایع گذشته در اسلام – چنان‌که در مقدمه نیز به‌طور مختصر اشاره شد، از دو راه می‌توان به احکام مربوط به احکام ادیان پیشین دست یافت تا در کنار کبارای حاصل از تحقیق حاضر، حجیت آن احکام برای مسلمانان نتیجه گرفته شود:

راه نخست: معتقد شویم هنوز در کتب مقدس موجود در دست اهل ادیان پیشین، گزاره‌هایی هست که تحریف نشده است؛ بدین‌بیان که اصولاً برخی احکام دینی قابلیت تحریف ندارند و تغییر در مورد آنها متصور نیست یا انگیزه‌ای بر تحریف آن نبوده است یا با توجه به قراین و شواهد، احکام تحریف‌نشده را از دل انجیل‌های موجود یا تورات، تلمود و... بیرون بکشیم.

راه دوم: به احکام شرایع سابق که در قرآن کریم یا روایات اهل بیت عصمت و طهارت ذکر شده است، مراجعه کنیم. البته احکام مورد اشاره در صورتی برای حجت محسوب شدن در حق پیروان دین مبین اسلام، به کبرای حجت احکام شرایع سابق در دین پیامبر اکرم نیاز دارد که حکایت شدن در قرآن کریم را برای حجت آن کافی ندانیم؛ برخلاف برخی مفسران معاصر (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۸) که با توجه به کتاب هدایت‌بودن قرآن کریم، حکایت بدون رد دعا برای حجت کافی می‌دانند.

در پاسخ به این نگاه باید گفت هدایت‌بودن قرآن کریم برای دلالت بر حجت احکام موجود در داستان‌هایی که در این کتاب آسمانی مطرح می‌شود، کافی نیست؛ چنان‌که برای حجت احکام نقل شده از کتب مقدس گذشته در کتاب الهی اسلام، کافی نیست؛ حتی اگر نسخ یا تقییدی در اسلام نسبت به آن احکام در قرآن کریم نباشد. به عبارت دیگر در مقام هدایت‌بودن خداوند در قرآن کریم، بدان معناست که خداوند از تمامی آنچه در این کتاب مقدس آورده است، هدایت بشر را در نظر دارد، در حالی که چنین مطلبی مستلزم این نیست که در مقام تأیید و بیان حکمی باشد که در ضمن داستانی از ادیان پیشین یا نقلی از کتب پیشین ذکر شده است، بلکه فقط همین مقدار کفایت می‌کند که نقل آن قسمت از کتاب‌های الهی یا داستان اهل ادیان گذشته، جنبه هدایتی داشته باشد.

برای اساس برای حجت حکم موجود در آن داستان قرآنی مربوط به کتب آسمانی پیشین، به دلیلی غیر از هدایت‌گر بودن قرآن کریم نیاز داریم تا آن احکام را در حق پیروان قرآن کریم نیز حجت به شمار بیاوریم، درنتیجه برای حجت محسوب شدن آن احکام در دین مبین اسلام، نیاز به کبرای مورد بحث داریم که احکام شرایع پیشین در اسلام نیز حجت محسوب شوند.

احکام دین‌های گذشته که در قرآن کریم یا روایات اهل بیت ذکر شده‌اند، دو دسته‌اند: نخست مواردی که مشابه آن در احکام مطرح شده در متون شرعی اسلام اعم از قرآن مجید و روایات ذکر نشده است؛ دسته دوم، احکامی که مشابه آن در اسلام نیز تشرع شده است. به کاربردن کبرای حجت احکام شرایع گذشته در اسلام در

هریک از این دو دسته کاربردهایی دارد. درمورد دسته نخست به مشروعیت ضمان مالمی‌یجب، اعتبار قصد قربت در عبادت، مشروعیت قتل مرتد (درصورت شبهه در روایات موجود)، اجاره انسان، رجحان ترک ازدواج درصورت عدم نیاز و علاقه و درمورد دسته دوم به حکم قصاص، کفالت، ضمان تالف بهوسیله حیوان، نماز، روزه و... می‌توان اشاره کرد.

باتوجه به اینکه موضوع مقاله حاضر فقط تحقیق دلالت آیات مشتمل بر عبارت «صدقًا» بر حجیت احکام شرایع سابق در اسلام است، بحث از ثمرات این کبرا، اعم از مسلک‌های مختلف مربوط به آن و اقسام نتایج مربوط به هریک را به تحقیقی مستقل باید سپرد و به آنچه در دلالت آیات پیش‌گفته گذشت، اکتفا کرد.

نتیجه

حجیت احکام کتب الهی پیشین در اسلام با واژه «صدقًا» اثبات می‌شود؛ زیرا تصدیق کتاب‌های آسمانی گذشته درصورتی از جانب قرآن کریم معنا می‌یابد که در عرصه تشریع، ثمری بر آن مترب شود و این امر فقط درصورت حجیت آن دسته احکام شرعی است که کتب مذکور مشتمل بر آن باشد؛ درغیراینصورت نیازی نبود قرآن کریم کتب آسمانی پیشین را فی‌نفسه صحیح اعلام کند.

مانع عمدۀ، ترجیح احتمال هماهنگ‌بودن در امر به اقرار به نبوت پیامبر اکرم ﷺ است که برخی روایات نیز آن را تأیید می‌کند، ولی ترجیح دهنده‌گان این احتمال در فرازهای بعدی تفسیرشان از آن صرف نظر کردند و دلالت بر تقریر و حجیت احکام شرعی آن را از نظر اسلام، پذیرفتند.

آثار تحقیق حاضر در عرصه فقه، مشکلات گوناگونی را حل می‌کند؛ مانند حدّ مرتد فطری، مشروعیت اصل جuale، جuale مجھول، اصل ضمان، ضمان مالمی‌یجب، اجاره انسان، اعتبار اخلاص در عبادت و... . درصورت فقدان روایات فقهی یا ضعف استدلال به آن در هریک از این ثمرات، فقط دلالت قرآن بر حجیت این احکام ثابت شده در دین‌های سابق، گره‌گشا خواهد بود.

منابع

١. الوسى، سيد محمود؛ روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم؛ ج ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٢. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد؛ تفسير القرآن العظيم؛ ج ١، ٢، ٣، عربستان سعودي: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
٣. ابن جوزى، أبو الفرج عبد الرحمن بن على؛ زاد المسير في علم التفسير؛ ج ١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٢ق.
٤. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ ج ١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠ق.
٥. ابوالحسين، احمد بن فارس بن زكريا؛ معجم مقاييس اللغة؛ ج ٢ و ٣، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤٠٤ق.
٦. اندلسی، ابن عطیه عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجيز فى تفسیر الكتاب العزيز؛ ج ١ و ٥، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
٧. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف؛ البحرمحيط فى التفسیر؛ ج ١ و ٣، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ق.
٨. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فى تفسیر القرآن؛ ج ١، تهران: بنیاد بعثت، ١٤١٦ق.
٩. بغوی، حسین بن مسعود؛ معلم التنزیل فی تفسیر القرآن؛ ج ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
١٠. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ ج ٢، ٤ و ٥، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
١١. ثعلبی نیشابوری، ابو سحاق احمد بن ابراهیم؛ الكشف والبيان عن تفسیر القرآن؛

- ج ١ و ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ق.
١٢. جوادى آملى، عبدالله؛ تسينيم: **تفسير القرآن الكريم**؛ ج ١، قم: مركز نشر اسراء، ١٣٧٩.
١٣. جوهري، اسماعيل بن حماد؛ **الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية**؛ ج ١، ٣، ٤ و ٥، بيروت: دارالعلم للملايين، ١٤١٠ق.
١٤. دمشقى، ابن كثير اسماعيل بن عمرو؛ **تفسير القرآن العظيم**؛ ج ١، ٢ و ٣، بيروت: دارالكتب العلميه (منشورات محمد على بيضون)، ١٤١٩.
١٥. راوندى، قطب الدين سعيد بن هبة الله؛ **فقه القرآن في شرح آيات الأحكام**؛ ج ٢، ج ٢، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ق.
١٦. سايس، محمد على؛ **تفسير آيات الأحكام**؛ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣.
١٧. سمرقندى، نصر بن محمد بن احمد؛ **بحر العلوم**؛ ج ١ و ٣، بيروت: دارالفكر، [بج تا].
١٨. شاذلى، سيد بن قطب بن ابراهيم؛ **في ظلال القرآن**؛ ج ١، ج ١٧، بيروت: دارالشرف، ١٤١٢ق.
١٩. شريف مرتضى، على بن حسين؛ **رسائل الشريف المرتضى**؛ ج ٢، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ق.
٢٠. شيباني، محمد بن حسن؛ **نهج البيان عن كشف معانى القرآن**؛ ج ١ و ٢، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ١٤١٣.
٢١. صادقی تهرانی، محمد؛ **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن**؛ ج ١، ج ٢، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ١٣٦٥.
٢٢. طباطبائی حکیم، محمدسعید؛ **المحكم في أصول الفقه**؛ ج ٥، قم: مؤسسه المنار، ١٤١٤ق.
٢٣. طباطبائی، سید محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ٥، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٧ق.
٢٤. طبرسى، فضل بن حسن؛ **تفسير جوامع الجامع**؛ ج ١، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ١٣٧٧.

٢٥. —؛ **مجمع البيان في تفسير القرآن**؛ ج ١ و ٣، ج ٣، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ١٣٧٢.
٢٦. طبرى، ابو جعفر محمد بن جریر؛ **جامع البيان في تفسير القرآن**؛ ج ١ و ٣، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢ق.
٢٧. طنطاوى، سيد محمد؛ **التفسيروالوسيط للقرآن الكريم**؛ ج ١، قاهره: نهضة مصر، ١٩٩٧م.
٢٨. طوسى، محمد بن حسن؛ **البيان في تفسير القرآن**؛ ج ١، ٣ و ٨، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٠ق.
٢٩. عراقي، سيد ضياء الدين؛ **الإجتهد والتقليد**؛ قم: انتشارات نوید اسلام، ١٣٨٨.
٣٠. عياشى، محمد بن مسعود؛ **تفسير العياشى**؛ ج ١، تهران: چاپخانه علميه، ١٣٨٠ق.
٣١. فخر رازى، فخر الدین ابو عبد الله محمد بن عمر؛ **مفاتيح الغيب**؛ ج ١، ٣، ٨، ١٢، ١٣، ٢٦، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
٣٢. فراهيدى، خليل بن احمد؛ **كتاب العين**؛ ج ١، ٣ و ٥، ج ٢، قم: نشر هجرت، ١٤١٠ق.
٣٣. فضل الله، سيد محمد حسين؛ **تفسير من وحي القرآن**؛ ج ٢، ج ٢، بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، ١٤١٩ق.
٣٤. فيض كاشانى، ملامحسن؛ **الأصفى في تفسير القرآن**؛ ج ١، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٨ق.
٣٥. فيومى مقرى، احمد بن محمد؛ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى**؛ ج ٢، قم: منشورات دار الرضى، [بى تا].
٣٦. قرطبي، محمد بن احمد؛ **الجامع لأحكام القرآن**؛ ج ٨، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ١٣٦٤.
٣٧. مدرسه امام مهدی[ؑ]؛ **التفسير المنسوب الى الإمام ابى محمد الحسن بن على العسكري**؛ قم: مدرسه امام مهدی[ؑ]، ١٤٠٩ق.
٣٨. مكارم شيرازى، ناصر؛ **تفسير نمونه**؛ ج ١، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٤.



مفهوم و آثار تصديق قرآن نسبت به کتب آسمانی گذشته ...

٣٩. نایینی، محمدحسین؛ **أجود التقريرات**; ج ٢، قم: مطبعة العرفان، ١٣٥٢.
٤٠. نیشابوری، نظامالدین حسنبن محمد؛ **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**; ج ١ و ٢، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٦ق.

آية «الرّجال قوّامون على النساء» وتصدي النساء للمناصب المتضمنة للولاية

*أبوالقاسم عليدوست
**محمد جواد لطفي

الخلاصة

ذكر الله سبحانه و تعالى قوّامية الرجال على النساء في الآية ٣٤ من سورة النساء بعبارة: «الرجال قوّامون على النساء»، ولكن ثمة اختلاف في وجهات النظر في أن المقصود بالرجال والنساء في الآية هل هو جنس الرجال والنساء أو أنه حسب سياق الآية يقصد به الزوج والزوجة فقط. و من الطبيعي إنه حسب الاحتمال الأول ستكون الأرضية ملائمة أكثر لمنع المرأة من تولي أي منصب يتضمن الولاية، بينما في الاحتمال الثاني فإنّ معنى الآية يختصّ بالأسرة وليس ما وراءها. و توسيعة محتواها إلى غير الأسرة تحتاج إلى مؤونة خارجية. و تسعى هذه الدراسة للوصول إلى المدلول التصديقي للآية من خلال بحث مفردات الآية و لخاط السياقات والتعميلات الواردة فيها، و دراسة و بحث الوجوه التي يمكن من خلالها توسيعة مفاد الآية من النطاق الأسري إلى جميع الجوانب الاجتماعية. و تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المقال لم يتعرّض إلا إلى الآية المذكورة والتي وقعت محلاً للبحث والجدل منذ زمن بعيد. و من الطبيعي أنّ الآيات الأخرى من القرآن الكريم والأدلة غير القرآنية المرتبطة تتطلّب فرصة أخرى للبحث.

الكلمات المفتاحية: الرجال قوّامون على النساء، ولاية الرجل على النساء، التصدّي للمناصب المتضمنة للولاية، نطاق الأسرة، السياق، قوّامية الرجال.

* أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية وأستاذ في معهد الثقافة والفكر الإسلامي / الكاتب المسؤول .(ab.alidoust@gmail.com)

** خريج المرحلة الرابعة في الحوزة العلمية بقم (mjlotfi1376@gmail.com)

قاعدة نفي الظلم الفقهية في القرآن الكريم

سيف الله الصرامي*

الخلاصة

يسعى هذا المقال إلى إثبات قاعدة نفي الظلم الفقهية. و معنى القاعدة كما يلي: (إذا كان إطلاق حكم طبقاً لإطلاق دليله ظلماً بحسب تشخيص بناء العقلاء المعتبر والحاكم على فهم مرادات الشارع المقدس من الألفاظ فإنَّ إطلاق الدليل وإطلاق الحكم الناتج عن إطلاق ذلك الدليل لا اعتبار ولا حجية له). و بعد تنقيح محل البحث و فصله عن الموضوعات القابلة للخطأ، و بعد بيان مباني القاعدة أثبتنا هذه القاعدة الفقهية استناداً لمحورية دلالة آيات القرآن عبر ثلاث خطوات. الخطوة الأولى: هي إثبات أنَّ بعض الآيات نفي الظلم عن ساحة الباري تعالى ناظرة إلى مقام التشريع. الخطوة الثانية: هي إثبات معيارية الظلم العرفي العقلاني في فهم هذه الآيات المذكورة. والخطوة الثالثة: هي إثبات تقدم و حكمة هذه الآيات على إطلاق أي حكم يكون مصداقاً للظلم العرفي العقلاني. و نظراً لحداثة الاستنباط و إثبات هذه القاعدة تكفل المجزء الأخير من المقالة بتبيين بعض الأمثلة و مصاديق جريان القاعدة.

الكلمات المفتاحية: الظلم، العدل، القاعدة الفقهية، نفي الظلم، آيات الأحكام.

* أستاذ مشارك في معهد العلوم والثقافة الإسلامية (sarrami.sayfollah@isca.ac.ir).

الشَّهْرَازُ الزَّوْجَةُ وَ وَجْوبُ طَلاقِ الْخُلُعِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

فَرْجُ اللَّهِ هَدَايَتِنَا*

الخلاصة

الكراهة الجنسية من قبل الزوج ليس لها آثار قانونية أو أخلاقية؛ لأن الرجل الذي يشعر بالاشهار من زوجته يمكنه أن يطلقها أو يتزوج أخرى، ولكن إذا اشْهَرَت المرأة من زوجها فهل لها أن تخلص من علقتها الزوجية بالطلاق الخليع أم لا؟ مشهور فقهاء الإمامية لا يعتبرون طلاق الخلع واجباً على الزوج في أي حال من الأحوال، وفي رأيهم أن لا خيار أمام المرأة إلا الصبر وضبط النفس في هذه الظروف. وأهم دليل لعدم وجوب الخلع هو الآية ٢٢٩ من سورة البقرة والروايات الواردة حولها. وفي المقابل فقد اعتبرت مجموعة من الفقهاء الطلاق واجباً في مثل هذه الحالات. ويرى البعض أن نفور المرأة الجنسى من زوجها يعرضها للفساد ويصبح واجحاً فيما إذا انحصر طريق الوقاية من المنكر بالطلاق. وقد أصدر آخرون فتاوى في وجوب الطلاق لأدلة نفي الحرج. إن نفور الزوجة الجنسى من زوجها يسبب حرماناً جنسياً وضغطآ نفسياً، وإذا لم يكن طريق التخلص الزوجة إلا الطلاق يلزم الزوج بترك زوجته.

يجاول هذا المقال — بالإضافة إلى نقد أدلة نظرية عدم وجوب الطلاق — إثبات نظرية وجوب الطلاق الوقائي.

الكلمات المفتاحية: اشهار الزوجة، الطلاق القضائي، طلاق الخلع، النهي عن المنكر، نفي الحرج.

* أستاذ مشارك في معهد الثقافة والفكر الإسلامي (hedayat47@gmail.com).

محرمات الرضاعة (شرح الأحكام المنصوص عليها في الآية ٢٣ من سورة النساء)

* مسعود إمامي

الخلاصة

إن إرضاع الطفل قد يكون من قبل الأم أو من غير الأم (القابلة). إرضاع غير الأم مع شروط خاصة يتربّب عليه حرمة الزواج والمحرمية. والآية ٢٣ من سورة النساء هي الآية الوحيدة في القرآن الكريم التي تناولت هذه المسألة. وقد ثبتت في هذه الآية الحكم بحرمة النكاح بسبب القرابة الرضاعية على بح貉تين من النساء (الأمهات والأخوات الرضاعيات). وقد وقع بحث واختلاف كبير بين الفقهاء والمفسرين شيعة و سنة في استبطاط أحكام تحريم الرضاعة و تفسير هذه الآية الكريمة و تبيينها. و ظهور الآية الكريمة إنما يؤيد القول بخصوص المترلة في المحرمات الرضاعية و شمول حكم التحرم للرضا ع اللاحق للعقد و لزوم حياة المرضعة و عدم لزوم عقد الزواج حين الرضاعة و اشتراط الامتصاص من الثدي في الحكم بالتحريم.

الكلمات المفتاحية: الرضاع، الرضاعة، محرمات الرضاعة، الأم، القابلة.

* محقق في مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي (masoudimami@yahoo.com).

نقد و دراسة دلالة الفعل الخبري على الحكم الإمضائي في آيات الأحكام

علي رضا سروش*

سید محمود الطیب حسینی**

الخلاصة

من أجل تمييز الأحكام الإمضائية في القرآن عن الأحكام التأسيسية تم تعريف بعض الخصائص: أحدها الصيغة ونوع الفعل الذي استخدم في بيان ذلك الحكم. والادعاء المثار هو أنه إذا كان الفعل الذي يعبر عن الحكم فعلاً ماضياً و خبرياً فسيكون ذلك الحكم إمضائياً، لأن دلالة الفعل الماضي على الرمان الماضي تكشف عن وجود ذلك الحكم في الماضي، وهذا هو معيار الحكم الإمضائي الذي له سابقة على الحكم الشرعي. وفي هذا المقال — بعد بيان الادعاء المذكور و أداته — تم نقد هذا الادعاء و أداته و إثبات أن مجرد استخدام الفعل بصيغة الماضي للتعبير عن الحكم ليس عالمة كافية لإمضائية الحكم.

الكلمات المفتاحية: الحكم الإمضائي، الحكم التأسيسي، عالمة الحكم الإمضائي، الفعل الخبري.

* طالب في الحوزة العلمية في المرحلة الرابعة و طالب في مرحلة الدكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث في معهد الحوزة والجامعة/ الكاتب المسؤول (soroush.ali.r@gmail.com).

** أستاذ مشارك في قسم البحوث القرآنية في معهد الحوزة والجامعة (tayebh@rihu.ac.ir).

مفهوم وآثار تصديق القرآن بالنسبة إلى الكتب السماوية الماضية من وجهة نظر الفريقيين

محمد فاكر ميدلي*

مهدي باكوعي**

احسان عابدين بور***

الخلاصة

يوجد في القرآن الكريم آيات تعرضت لأحكام متعلقة بالديانات الماضية و يمكن بحث مدى حجية هذه الأحكام في دين الإسلام. وقد صرّح في العديد من هذه الآيات بكون القرآن أو النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم مصدقاً للأديان السابقة. و هذه المقالة تسعى إلى إثبات حجية أحكام الشرائع السابقة في الإسلام من خلال دلالة الآيات المذكورة وفقاً للمنهج الوصفي التحليلي من وجهة نظر مفسري الفريقيين. وكانت نتيجة هذا البحث حجية أحكام الأديان السابقة عبر الآيات المشار إليها. و هناك طرق يمكن أن تساعد في العثور على أصل الأحكام المتعلقة بالشريعة السابقة كي يمكن من خلال النتيجة المتوصل إليها الحكم بتلك الأحكام على من تتبع دين الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الأحكام، الحجية، الشريعة السابقة، المصدق، فقه القرآن.

* الأستاذ في لجنة القرآن والحديث في جامعة المصطفى العالمية (m_faker@miu.ac.ir).

** أستاذ مساعد في جامعة العلوم و معارف القرآن الكريم بقم (bakouei2011@yahee.com).

*** أستاذ و مؤلف في الحوزة العلمية بقم و طالب دكتوراه في فرع التفسير المقارن (e.abedin110@gmail.com).



The Concept and the Effects of the Holy Quran's Confirmation of the Previous Holy Books in the Views of the Two Islamic Religions

*Mohammad faker Meibodi**

*Mahdi Bakooie***

*Ehsan Abedinpour****

There are a number of verses in the Holy Quran about the previous religions within which one can examine the authenticity of these laws in the religion of Islam. Most of these verses assert that the Quran or the Holy Prophet of Islam (pbuh) confirm the previous religions. The present article, using a descriptive-analytical method, seeks to examine the implications of these verses about the authenticity of the previous religious law in Islam. As a result, the present research proves that the holy verses of the Quran confirm the authenticity of the law of the previous religions. There are a number of ways by the aid of which one can have access to the original laws of the religions in order to judge the validity of those laws for the followers of Islam.

Keywords: *Laws, Authenticity, Previous Religions, Confirming, Fiqh Al-Quran.*

* Full Professor, Quran and Tradition Department, Al-Mustafa International University (m_faker@miu.ac.ir).

** Assistant Professor, The Holy Quran Sciences and Education University, Qom (bakouei2011@yahee).

*** Teacher of Qom Seminary, Ph.D Student of Comparative Interpretation (e.abedin110@gmail.com).

A Review of the Implication of a Declarative Sentence for the Judgment of Approval in Ayat Al-Ahkam

*Alireza Soroosh**

*Seyyed Mahmood Tayyeb Hosseini***

There are some criteria introduced for differentiating the judgments of approval from the constitutive judgments including the mood and the type of the verbs used for the statement of that judgment. It is claimed that if the verb of the sentence that expresses the judgment is a declarative sentence in the past tense, it will be a judgment of approval; since the past tense of the verb implies that the judgment existed in the past and the precedent for the legal law is a criterion for the judgment of approval. The present article first explains the above-mentioned claim and its evidences. Next, it is criticized and proved that using only the past tense of the verb to express the judgment is not an adequate sign of the judgment to be a judgment of approval.

Keywords: *Judgment of Approval, Constitutive Judgment, the Sign of Judgment of Approval, Declarative Action.*

* Seminary Student, Ph.D Student, Quranic Sciences and Tradition, Research Institute of Hawzeh and University/ Corresponding Author (soroush.ali.r@gmail.com).

** Associate Professor, Quranic Research Department, Research Institute of Hawzeh and University (tayebh@rihu.ac.ir).



Prohibitions Related to Fosterage (Explanation of the Rules Stipulated in the Ayah 23 of the Surah Al-Nisa)

Mas'ood Imami*

Breast-feeding an infant is done by the mother or non-biological mother (wet nurse). Breast-feeding by non-biological mother makes marriage prohibited in specific conditions and brings about mahramiyat and kinship. The ayah 23 of the surah Al-Nisa is the only ayah discussing this matter. This ayah proves the ruling of prohibited marriage due to milk kinship for two groups of women (mothers and foster sisters). There are wide disagreements and disputes among the Shi'a and Sunni jurisprudents and interpreters on deducing the rules pertaining to the prohibitions of fosterage as well as the interpretation and explanation of this holy ayah. The emergence of this holy ayah confirms the word of khosus al-manzilah in the prohibitions of fosterage, the application of the ruling of prohibition to the posterior (lahiq) fosterage on contract, the necessity for the breast-feeding woman to be alive, the lack of necessity of marriage contract in the time of breast feeding and the stipulation of sucking in the ruling of prohibition.

Keywords: *Fosterage, Breast-Feeding, Prohibitions of Fosterage, Mother, Wet Nurse.*

* Researcher of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Institute
(masoudimami@yahoo.com).



The Wife's Disgust with her Husband and the Necessity of Divorce at the Wife's Instigation in the Holy Quran

*Farajollah Hedayat Nia**

The husband's sexual disgust has no legal or ethical consequences for him; since the man who feels disgust with his wife can divorce her or marry another woman. However, is it possible for a woman who feels disgust with his husband to terminate her marriage through the divorce at the wife's instigation or not? The famous Imamiyyah jurisprudents hold that the divorce at the wife's instigation is by no means obligatory for the husband and believe that the wife in this situation has no choice but to be patient and to keep self-denial. Their most important reason for the lack of obligation of the divorce at the wife's instigation is the ayah 229 of the surah Al-Baqarah and the traditions surrounding it. In contrast, a group of jurisprudents has considered the divorce obligatory in these cases. Some believe that the wife's sexual disgust with her husband may expose her to corruption and if there is no way but to divorce, it becomes obligatory. Another group, relying on the rule of no-hardship, decree that it is obligatory for the husband. The wife's sexual disgust with her husband deprives her of sexual relations and causes mental pressures and in the case when there is no choice but divorce for the woman, it is obligatory for the husband to get her divorced and dissolve the marriage.

The present text tries to prove the theory of the obligation of preventive divorce; meanwhile it aims at criticizing the theory of the lack of obligation of divorce.

Keywords: *Wife's Disgust, Judicial Divorce, Divorce at the Wife's Instigation, Prevention of Evil, No Hardship.*

* Associate Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought
(hedayat47@gmail.com).



The Jurisprudential Rule of No-Oppression in the Holy Quran

*Seifollah Sarami**

The present article seeks to prove no-oppression jurisprudential rule. This rule implies that “If it is recognized based on a reliable and dominant rational basis for understanding the intentions of the words by the Divine Legislator that the application of a verdict according to its application of reason is oppressive, the application of the reason and the application of the verdict resulted from the application of the reason will have no validity and authenticity.” This jurisprudential rule has been proved based on the implication of the verses of the Holy Quran after the revision of the matter, its differentiation from the erroneous matters, and after the explanation of the principles of the rule in three steps. The first step is to prove that a number of verses about no-oppression in the Divine Presence has an eye to the status of the divine legislation. The second step is to prove that the common rational oppression is the criterion for understanding these verses. And, the third step is to prove that the priority and the dominance of these verses over any other ruling that is an instance of the common rational oppression. Because of the novelty of understanding and proving of this rule, the last part of the article explains some examples and instances of the application of the rule.

Keywords: *Oppression, Justice, Jurisprudential Rule, No-Oppression, Ayat Al-Ahkam.*

* Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy
(sarami.sayfollah@isca.ac.ir).



The Ayah “Men Are in Charge of Women” and the Women’s Taking Charge of the Positions Entailing Guardianship

*Abolqasem 'Alidoost**
*Mohammad Javad Lotfi***

The fact that the men are in charge of women is expressed in ayah 34 of the surah An-Nisa by Allah. But it is controversial whether by rijal (men) and nisa (women) it is meant the gender of men and women or as to the context of the ayah it is only meant the husband and their wives. Naturally, according to the first possibility, it is more probable that the women can take charge of positions entailing guardianship. While, according to the second possibility, the content of the ayah is allocated to the family domain but not beyond that and its generalization of the content to non-family affairs needs some external efforts. The present article attempts to examine the single words (mofradat) of the ayah and to consider the context and the causations mentioned in the ayah in order to reach its confirmatory denotations and to examine and study those aspects by referring to which one can generalize the content of the ayah from family domain to all social aspects.

It is worth noting that the present article considers only the above-mentioned ayah which has been considered and discussed from the past. Naturally, the other ayahs of the Holy Quran and their related evidences need further discussion.

Keywords: *Men Are in Charge of Women, The Guardianship of Men over Women, Taking Charge of Positions Mingled with Guardianship, Family Domain, Context, Men’s Being in Charge of Women.*

* Seminary Teacher, Full Professor at the Research Institute for the Islamic Culture and Thought/ Corresponding Author (ab.alidoust@gmail.com).

** Graduated from Qom Seminary (mjlotfi1376@gmail.com).

Vol.6 / No.12 / Spring & Summer 2020

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / The Ayah “Men Are in Charge of Women” and the Women’s Taking Charge of the Positions Entailing Guardianship

*Abolqasem 'Alidoost
Mohammad Javad Lotfi*

4 / The Jurisprudential Rule of No-Oppression in the Holy Quran

Seifollah Sarami

5 / The Wife’s Disgust with her Husband and the Necessity of Divorce at the Wife’s Instigation in the Holy Quran

Farajollah Hedayat Nia

6 / Prohibitions Related to Fosterage (Explanation of the Rules Stipulated in the Ayah 23 of the Surah Al-Nisa)

Mas'ood Imami

7 / A Review of the Implication of a Declarative Sentence for the Judgment of Approval in Ayat Al-Ahkam

*Alireza Soroosh
Seyyed Mahmood Tayyeb Hosseini*

8 / The Concept and the Effects of the Holy Quran’s Confirmation of the Previous Holy Books in the Views of the Two Islamic Religions

*Mohammad Jaker Meibodi
Mahdi Bakooie
Ehsan Abedinpour*

Vol.6 / No.12 / Spring & Summer 2020

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

Editor-in-Chief: **Ahmad Hajidehabadi**

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

Vol.6 / No.12 / Spring & Summer 2020

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

The Ayah “Men Are in Charge of Women” and the Women’s Taking Charge of the Positions Entailing Guardianship

*Abolqasem 'Alidoost
Mohammad Javad Lotfi*

The Jurisprudential Rule of No-Oppression in the Holy Quran
Seifollah Sarami

The Wife’s Disgust with her Husband and the Necessity of Divorce at the Wife’s Instigation in the Holy Quran

Farajollah Hedayat Nia

Prohibitions Related to Fosterage (Explanation of the Rules Stipulated in the Ayah 23 of the Surah Al-Nisa)
Mas'ood Imami

A Review of the Implication of a Declarative Sentence for the Judgment of Approval in Ayat Al-Ahkam
*Alireza Soroosh
Seyyed Mahmood Tayyeb Hosseini*

The Concept and the Effects of the Holy Quran’s Confirmation of the Previous Holy Books in the Views of the Two Islamic Religions

*Mohammad faker Meibodi
Mahdi Bakooie
Ehsan Abedinpour*